Ellen Meiksins Wood sostiene que con la caída del comunismo, el proyecto teórico del marxismo y su crítica del capitalismo son más oportunos e importantes que nunca. La moda intelectual de la izquierda, que subraya términos como fragmentación "posmoderna", "diferencia", contingencia y "política de identidad", difícilmente puede dar cabida a la *idea* del capitalismo, mucho menos someter el sistema capitalista a la crítica. En este libro, la autora se aventura a renovar el programa crítico del materialismo histórico redefiniendo sus conceptos básicos y su teoría de la historia en formas originales e imaginativas, aprovechándolas para identificar la especificidad del capitalismo como un sistema de relaciones sociales y poder político. Explora también el concepto de democracia tanto en la antigüedad como en el mundo moderno examinando la relación del concepto con el capitalismo, y planteando interrogantes sobre cómo la democracia podría trascender los límites que le ha impuesto el capitalismo.

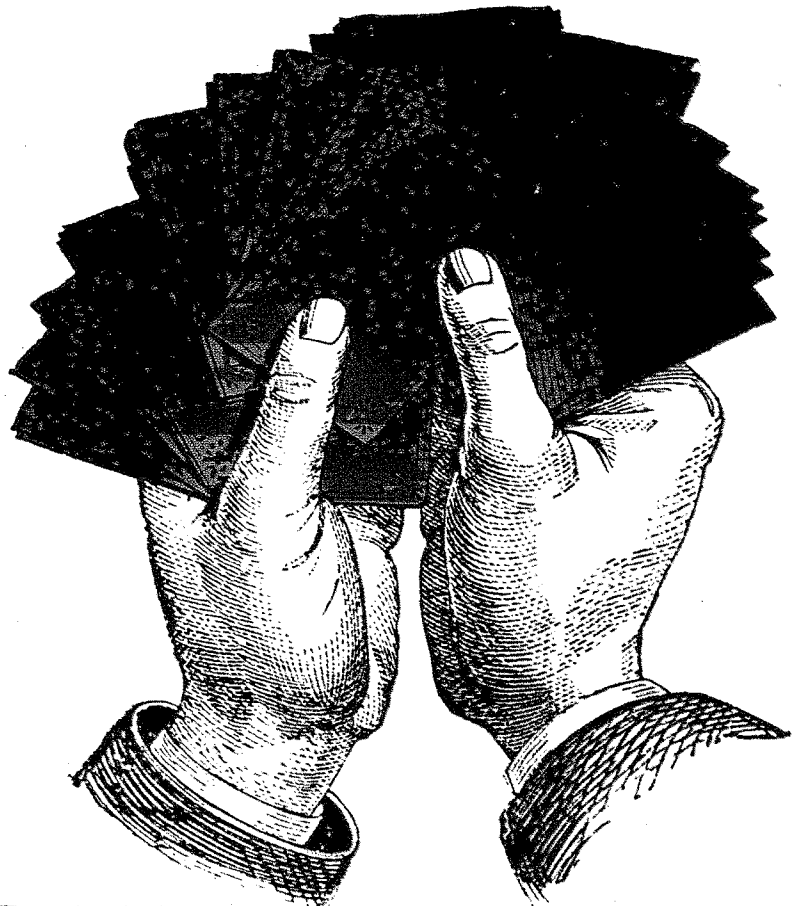
Ellen Meiksins Wood es profesora de Ciencias Políticas en la Universidad York, Toronto. Ha escrito *The Pristine Culture of Capitalism* (1991), *Peasant-Citizen and Slave* (1988) y *The Retreat from Class* (1986), que fue galardonado con el Deutscher Memorial Prize.

siglo veintiuno editores

DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO ELLEN MEIKSINS WOOD

141.82
968-23-2286-
WOO
12129 PRES
9 789682 322860

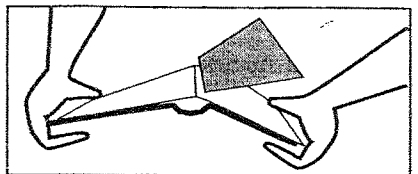
ELLEN MEIKSINS WOOD



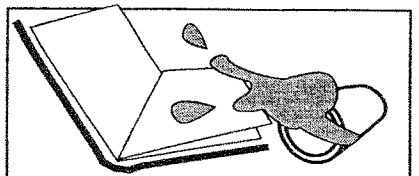
DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO

BIBHUMA
Biblioteca de Humanidades
"Prof. Guillermo Obiols"
http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar
bibhuma@fahce.unlp.edu.ar
Tel / Fax: 54-0221-423 5745
Calle 48 entre 6 y 7 - 1er. subsuelo
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

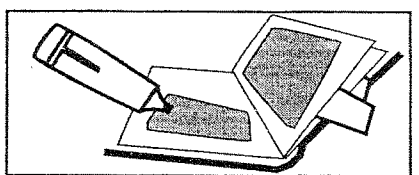
Seamos
amables
con los libros



No lo abra más de 120°, las hojas se despegan si la encuadernación no es buena



Sea cuidadoso, no lo manche con comidas o bebidas, ni lo deje cerca de animales domésticos o niños pequeños



No lo escriba, subraye o marque (con lápiz tampoco!). No doble las páginas ni agregue notas

Respete la fecha de devolución, los libros deben estar disponibles para todos.

Hay sanciones por devolución fuera de término, y para aquellas personas que deterioren los libros de la Biblioteca

El próximo lector merece encontrar el libro en perfecto estado

el mundo del siglo xxi

COORDINADOR
Daniel Cazés Menache

FUNDADOR
Pablo González Casanova

CONSEJO EDITORIAL
Pablo González Casanova
Daniel Cazés Menache
John Saxe-Fernández
Maya Aguiluz Ibargüen

traducción de
ADRIANA HIERRO

DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO
La renovación del materialismo histórico

por
ELLEN MEIKSINS WOOD

siglo veintiuno editores

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACAN, 04310, MÉXICO, D.F.

FAHCE Biblioteca Central
Nº Inv. 12129
Sig. Top. 141.82 W00
Fecha de Alta 21/11/07

portada de maría luisa martínez passarge
edición al cuidado de josefina anaya

primera edición en español, 2000
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
en coedición con el centro de investigaciones interdisciplinarias
en ciencias y humanidades, unam

isbn 968-23-2286-3

primera edición en inglés, 1995
© cambridge university press
título original: *democracy against capitalism. renewing historical materialism*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

En EL MUNDO DEL SIGLO XXI se publican algunas obras significativas de pensadores contemporáneos que, desde distintos espacios sociales, políticos y académicos, estudian los problemas locales, nacionales, regionales y globales que constituyen la compleja agenda de nuestro tiempo.

Las primeras veinte obras que reúne esta colección son una muestra de la variedad de puntos de vista con que se observan y analizan la condición global del mundo y los intensos cambios experimentados en los últimos decenios en la sociedad, la economía, la política y la cultura.

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS 1

INTRODUCCIÓN 5

PARTE I: EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA ESPECIFICIDAD DEL CAPITALISMO

1. LA SEPARACIÓN DE LO "ECONÓMICO" Y LO "POLÍTICO" EN EL CAPITALISMO 25
"Factores" económicos y políticos, 26; Hacia una alternativa teórica: el replanteamiento de "estructura" y "superestructura", 29; Lo "económico" y lo "político" en el capitalismo, 35; El proceso histórico de la diferenciación: el poder de las clases y el poder del estado, 39; Feudalismo y propiedad privada, 45; El capitalismo como la privatización del poder político, 48; La localización de la lucha de clases, 54

2. REPENSAR LA ESTRUCTURA Y LA SUPERESTRUCTURA 59
Modos de producción y formaciones sociales, 63; Materialismo histórico contra determinismo económico, 71; Estructura y superestructura en la historia, 79

3. LA CLASE COMO PROCESO Y COMO RELACIÓN 90
La definición estructural de clase: E.P. Thompson y sus críticos, 92; La formación de la clase obrera inglesa, 99; Determinaciones "objetivas", 104; La clase como relación y como proceso, 110; La política de la teoría, 118; Hegemonía y sustitucionismo, 122

4. ¿HISTORIA O DETERMINISMO TECNOLÓGICO? 127
Dos teorías marxistas de la historia, 129; Evadir la cuestión histórica, 133; Una teoría general de la especificidad histórica, 138; ¿Acaso el marxismo necesita una visión unilineal de la historia?, 142; ¿La historia universal o la especificidad del capitalismo?, 146; La "contradicción" y el desarrollo de las fuerzas productivas, 150; Las contradicciones específicas del capitalismo: historia contra teleología, 158; La historia y la "necesidad" del socialismo, 164

5. ¿HISTORIA O TELEOLOGÍA? MARX *VERSUS* WEBER 171
El progreso y el surgimiento del capitalismo, 171; La obra de Weber y el espíritu del capitalismo: la conjunción de la produc-

ción y el intercambio, 179; La ciudad como centro de consumo o producción, 185; El surgimiento del capitalismo moderno, 191; La "acción económica" y la definición "puramente económica" del capitalismo, 195; El método de Weber, ¿multicausalidad o circularidad tautológica?, 202; Historia, progreso y emancipación, 205

PARTE II: DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO

6. EL TRABAJO Y LA DEMOCRACIA ANTIGUA Y MODERNA 211
La dialéctica de la libertad y la esclavitud, 212; Gobernantes y productores, 218; Gobernantes y productores: Platón contra Protágoras, 224; El eclipse del trabajo libre, 227; El trabajo y el "espíritu del capitalismo", 232; Trabajo y democracia antiguos y modernos, 234

7. EL *DEMOS VERSUS* "NOSOTROS, EL PUEBLO": DE LOS CONCEPTOS DE CIUDADANÍA ANTIGUOS A LOS MODERNOS 238
El capitalismo y la ciudadanía democrática, 242; La redefinición estadunidense de la democracia, 248; Un "pueblo" sin contenido social, 253; De la democracia al liberalismo, 262; Democracia liberal y capitalismo, 270

8. SOCIEDAD CIVIL Y LA POLÍTICA DE IDENTIDAD 277
La idea de sociedad civil: breve esbozo histórico, 278; El nuevo culto de la sociedad civil, 281; Capitalismo, "democracia formal" y la especificidad de Occidente, 287; La "sociedad civil" y la devaluación de la democracia, 293; El nuevo pluralismo y la política de la identidad, 297

9. CAPITALISMO Y EMANCIPACIÓN HUMANA: RAZA, GÉNERO Y DEMOCRACIA 306
Capitalismo y bienes "extraeconómicos", 307; Raza y género, 310; El capitalismo y la devaluación de los bienes políticos, 314; La posición de la mujer, 319; El capitalismo y la contradicción del dominio extraeconómico, 323

CONCLUSIÓN 329
Mercados, "flexibles" y sociales, 330; La democracia como mecanismo económico, 335

INDICE ANALÍTICO 340

A Peter, Joyce y Robin

RECONOCIMIENTOS

Este volumen es, y no es, una recopilación de ensayos. Es una recopilación en el sentido de que se basa en gran parte en artículos ya publicados o en prensa, aunque espero que sea más que una "mera" recopilación. Y esto porque no me limité a incluir los ensayos tal y como fueron escritos, sino que los revisé e integré, o, en algunos casos, sólo usé partes de ellos, y también porque desde un principio los consideré un cuerpo de trabajo coherente. Los temas comunes y las formas en que un ensayo se basa en otro se pondrán de manifiesto por sí solos, creo, aunque en la introducción se incluyen ciertas reflexiones generales sobre los temas dominantes y su contexto histórico, así como algunos comentarios sobre las modificaciones que realicé para los efectos de este volumen. Ahora, sólo quiero agradecer a todas las casas editoriales originales y a las muchas personas que, de una u otra manera y en uno u otro momento, me ayudaron con uno o más de los capítulos.

El capítulo 1 es una versión modificada del ensayo titulado "The separation of the economic and the political in capitalism", publicado originalmente en *New Left Review* 127 (1981). El capítulo 2 es una versión corregida del ensayo "Falling through the cracks: E.P. Thompson and the debate on base and superstructure", publicado en Harvey J. Kaye y Keith McLelland (eds.), *E.P. Thompson: Critical perspectives* (Oxford, Polity Press, 1990). El capítulo 3 es una revisión, con algo de material nuevo, de "The politics of theory and the concept of class: E.P. Thompson and his critics", publicado por primera vez en *Studies in Political Economy* 9 (1982). El capítulo 4 incluye material nuevo, junto con varios ensayos combinados e integrados, o partes de ellos, tomados de *New Left Review*: "Marxism and the course of history", 147 (1984); algunas secciones pequeñas de "Rational choice Marxism: Is the game worth the candle?", 177 (1989), y "Explaining everything or nothing?", (1990). El capítulo 5 es un ensayo nuevo, previsto para un volumen sobre la historiografía marxista, editado por John Saville y Marcel van der Linden, cuyo destino desconozco hasta el momento de escribir este volumen. El capítulo 6 aún no ha sido publicado, pero es un ensayo

que casi no ha sufrido cambios y ha sido escrito para el primer volumen (*I Greci e noi*) de una obra integrada por múltiples volúmenes sobre los antiguos griegos, que será publicada en italiano por Einaudi, a quien agradezco por permitirme incluir el ensayo en este volumen antes de la publicación de *I Greci*, contrario a sus condiciones contractuales usuales, y me complace decir que aparece aquí con la venia del editor Giulio Einaudi. El capítulo 7 es, también, una combinación e integración de varios artículos, o partes de ellos, junto con material nuevo: "A tale of two democracies", publicado en *History Today*, junio de 1994, y dos artículos: "Democracy: An idea of ambiguous ancestry", en J. Peter Euben, Josiah Ober y John Wallach (eds.), *Educating democracy* (Cornell University Press, 1994), y "Freedom and democracy, ancient and modern", basado en una plática impartida en Washington, D.C., en abril de 1993, en una conferencia sobre la Democracia Antigua y Moderna, bajo los auspicios de National Endowment for the Humanities, cuyas memorias (editadas y ampliadas) publicarán en breve Josiah Ober y Charles Hedrick. El capítulo 8 es una versión revisada y, espero, mejorada con material nuevo, de "The uses and abuses of 'civil society'", *Socialist Register* 1990. Y el capítulo 9 se basa, con ciertas modificaciones, en mi *Deutscher Memorial Lecture ¿?*, publicada originalmente como "Capitalism and human emancipation", en *New Left Review* 167 (1988).

Huelga decir que estos ensayos están en deuda con muchas personas. Algunas han leído varios ensayos, otras sólo uno, aunque mi deuda con ellas no siempre corresponde al número de ensayos que han comentado. No es necesario mencionar cuánto le debo a Neal Wood por su ayuda y apoyo. Mi agradecimiento para George Comninel, otrora mi alumno, ahora amigo y colega, y a Karen Orren, cuya amistad se remonta a nuestra lejana adolescencia, así como a mi hermano Peter Meiksins y mi padre Gregory Meiksins, no sólo por sus comentarios, sino por muchos años de análisis, discusiones y estímulo, para no mencionar su propio interesante trabajo. Frances Abele, David McNally y Colin Mooers, cuya aguda inteligencia, como estudiantes de mi cátedra, fue una inspiración al empezar a escribir estos ensayos, ha seguido siendo de gran ayuda, ahora como amigos, tanto por sus análisis como por sus propios escritos. Otros amigos que me ayudaron con sus críticas sobre uno u otro de los ensayos son John Saville, Harvey Kaye, Norman Geras y Patrick Camiller. Perry Anderson y Robert Brenner leyeron tres o cuatro de los ensayos originales sobre los que se basa este volumen, y durante varios años, en los que estuve ponderando y escribiendo sobre temas relativos, fueron fuente de inspiración e interlocutores de valor incalculable. Ralph Miliband, cuya muerte, ocurrida mientras se editaba este volumen, significó una gran pérdida no sólo para aquellos que lo conocieron, sino para toda la izquierda socialista, escribió comentarios sobre dos o tres de estos ensayos; pero mi deuda con él va más allá de cualquier aportación a mi trabajo, ya que, como muchos otros, estoy en deuda con él por el ejemplo de compromiso socialista firme y lúcido que representó.

Mi agradecimiento para muchas otras personas que hicieron comentarios útiles sobre uno o más de los ensayos: Chris Bertram, Alan Carling, Paul Cartledge, Diane Elson, Peter Euben, Leo Panitch, Bryan Palmer, Nicholas Rogers y un lector anónimo de Cambridge University Press. Por último, gracias a John Haslam en CUP por su orientación amigable y eficiente durante el proceso de publicación, y a la correctora, Anne Rix, en especial por la paciencia con que aceptaba mis cambios de última hora.

INTRODUCCIÓN

I

Hay algo extraño en el supuesto de que la caída del comunismo representa una crisis terminal para el marxismo. Podría pensarse, entre otras cosas, que en un periodo de triunfalismo capitalista hay más margen que nunca para la consecución del proyecto principal del marxismo, la crítica del capitalismo.

Así y todo, la crítica del capitalismo está pasada de moda: El triunfalismo capitalista de la derecha se refleja en la izquierda con una severa contracción de las aspiraciones socialistas. Los intelectuales de izquierda, si no aclaman el capitalismo como el mejor de los mundos posibles, esperan poco más que un espacio en sus intersticios y se limitan a anhelar sólo resistencias muy locales y particulares. En el momento mismo en el que se requiere con mayor urgencia el conocimiento crítico del sistema capitalista, amplios sectores de la izquierda intelectual, en lugar de desarrollar, enriquecer y refinar los instrumentos conceptuales requeridos, los rechazan por entero. El "posmarxismo" ha dejado el paso al culto del posmodernismo, con sus principios de contingencia, fragmentación y heterogeneidad, su hostilidad a toda noción de totalidad, sistema, estructura, proceso y "grandes narrativas". Pero si bien esta hostilidad se hace extensiva a la idea misma del capitalismo como sistema social, no impide que estas corrientes intelectuales traten "el mercado" como si fuera una ley de la naturaleza universal e inexorable mientras que cancelan, paradójicamente, el acceso crítico a este poder totalizador negando su unidad sistémica e insistiendo en la imposibilidad de los conocimientos "totalizadores". La fragmentación y la contingencia posmodernas forman una extraña alianza con la última "gran narrativa", el "fin de la historia".

Los intelectuales de la izquierda, entonces, han tratado de definir nuevas formas, aparte de la controversia, para relacionarse con el capitalismo. El modo típico, en el mejor de los casos, es buscar los intersticios del capitalismo, dar cabida allí a "discursos", actividades e identidades alternativos. Se destaca la naturaleza *fragmen-*

taria del capitalismo avanzado, ya sea que esa fragmentación se caracterice por la cultura del posmodernismo o por la economía política del posfordismo; y se supone que esto multiplica los espacios en los que puede operar una cultura de la izquierda. Pero subyacente a todo lo anterior parece estar la convicción de que el capitalismo llegó para quedarse, por lo menos desde cualquier perspectiva histórica previsible.

La reformulación de la relación de la izquierda con el capitalismo haciéndose un espacio dentro de él, más que por medio de un desafío directo y una controversia, ayuda, entre otras cosas, a explicar el gran paso en los discursos tradicionales de la izquierda, de la economía política y la historia, a los más actuales y de moda: el estudio del discurso, del texto y de lo que podría llamarse la cultura de la "identidad". Si la economía política y la historia marxistas tienen como objetivo desafiar al capitalismo como totalidad desde el punto estratégico de su antítesis, el socialismo, los "estudios culturales" (concebidos en la forma "posmoderna") y otras empresas postizquierdistas se definen por la noción de que el terreno de la política está dentro y entre los fragmentos del capitalismo, en especial en el mundo académico, donde los discursos y las identidades pueden desconstruirse y proliferar sin restricciones materiales.

En un mundo fragmentado compuesto de "sujetos descentrados", donde los conocimientos totalizadores son imposibles e indeseables, ¿qué otra clase de política existe aparte de una radicalización intelectualizada del pluralismo liberal? ¿Qué mejor escape, en teoría, de la confrontación con el capitalismo, el sistema más totalizador que haya conocido el mundo, que el rechazo del conocimiento totalizador? ¿Qué mayor obstáculo, en la práctica, a todo lo que esté más allá de las resistencias más locales y particulares a la fuerza global y totalizadora del capitalismo que el sujeto fragmentado y sin centro? ¿Qué mejor excusa para someterse a la fuerza mayor del capitalismo que la convicción de que su poder, si bien omnipresente, carece de origen sistémico, de lógica unificada, de raíces sociales identificables?

En oposición a esta tendencia dominante, propongo empezar a partir de la premisa de que se necesita con urgencia la crítica del capitalismo, de que el materialismo histórico sigue aportando los mejores cimientos sobre los cuales levantarla, y que el elemento *crítico* del marxismo reside sobre todo en su insistencia en la especificidad histórica del capitalismo, con el énfasis tanto en la especificidad de su lógica sistémica como en su historicidad. En otras palabras, el materialismo histórico aborda el capitalismo en una forma totalmente antitética a las tendencias actuales: la unidad sistémica del capitalismo en lugar de sólo fragmentos posmodernos, pero también historicidad –y de ahí la posibilidad de la superposición– en lugar de la naturaleza inevitable del capitalismo y el fin de la historia.

Es justo decir que un conjunto de trabajos creados para estudiar el capitalismo en el siglo XIX no puede ser adecuado para las condiciones de finales del siglo XX. Pero es todavía mucho menos evidente que desde entonces no ha surgido nada que represente una base mejor –o siquiera remotamente tan buena– para el análisis crítico del capitalismo. Lo menos que puede decirse sobre el marxismo es que tiene una ventaja incalculable sobre todos los demás sistemas de la teoría económica y social que sostienen haberlo remplazado: que somete al escrutinio crítico no sólo al capitalismo propiamente dicho sino también a las categorías analíticas que se asocian con él. Otras teorías se han circunscrito, y limitado, a las categorías conceptuales derivadas de la experiencia histórica del capitalismo, junto con los supuestos capitalistas sobre la naturaleza humana, la racionalidad, las "leyes del movimiento" sistémico, los procesos históricos.

En opinión de Marx la economía política clásica, no importa cuánta luz haya arrojado sobre las obras del capitalismo, nunca podría, desde el punto de vista de Marx, penetrar, debajo de la superficie, debajo (en el mejor de los casos) de las "apariencias reales" del capitalismo, porque su propio marco conceptual dio por sentada la lógica del sistema capitalista. En el mejor de los casos está permeado por los supuestos acríticos específicos del capitalismo. En este sentido era "ideológico" incluso cuando no era una "cruda apología". De ahí la necesidad de una crítica del capitalismo por medio de una "crítica de la economía política" que reconocía la especificidad histórica y sistémica del capitalismo y la necesidad de explicar qué economía política había dado por sentada.

Una crítica efectiva del capitalismo a fines del siglo XIX tendría que llevarse a cabo sobre las mismas líneas, y además debería tomar en cuenta no sólo los cambios inmensos que ha experimentado la economía capitalista, sino también los nuevos sistemas teóricos que

se han generado para explicarlos. La economía neoclásica, por ejemplo, es más, y no menos, "ideológica" que la economía política clásica, está más, y no menos, circunscrita por un marco conceptual que da por sentada la lógica del capitalismo. Pero lo que complica aún más el asunto es que se han desarrollado variedades del marxismo –e incluso han dominado dentro de la tradición marxista–, que a su manera también han universalizado la lógica del capitalismo, casi siempre adhiriéndose a cierta clase de determinismo tecnológico (que universaliza el impulso específico del capitalismo de mejorar las fuerzas de producción) o se hace cargo de los procedimientos de la economía convencional. Se ha hecho a un lado la crítica de la economía política, junto con los conocimientos del materialismo histórico –especialmente su primera premisa de que todo modo de producción tiene una específica lógica sistémica propia– tratando a las "leyes del movimiento" capitalistas como si fueran las leyes universales de la historia.

Así que la crítica del capitalismo requiere no sólo adaptaciones a todas las transformaciones del sistema, sino también una crítica constantemente renovada de los instrumentos analíticos diseñados para comprenderlo. Desde la época de Marx no puede haber habido un momento en que fuera tan necesaria la crítica del capitalismo, toda vez que más y más ramas del conocimiento, tanto en los estudios culturales como en las ciencias sociales, son absorbidas por los supuestos autovalidados del capitalismo o, por lo menos, por una convicción derrotista de que no hay otra cosa posible.

II

Casi desde el principio han existido dos teorías principales de la historia del marxismo. Junto con el materialismo histórico crítico, que tiene sus raíces en la crítica de la economía política y ha alcanzado su clímax en lo mejor de la historiografía marxista, siempre ha existido una tendencia contraria a extraer de la teoría marxista los aspectos más compatibles con la ideología capitalista y a suprimir lo que tiene de más innovador y crítico. En particular siempre ha habido marxistas (no, por supuesto, sin el estímulo directo del propio Marx y en especial de la "dialéctica de la naturaleza" de Engels), que prefieren olvidar la crítica a la economía política y

todo lo que implica a favor de un determinismo tecnológico y una sucesión mecánica unilineal de modos de producción, en la que modos menos productivos son seguidos inexorablemente por otros más productivos, de acuerdo con alguna ley natural universal. Esta versión del marxismo no se distingue mucho de las teorías convencionales de la evolución social y el progreso, o de la visión de la historia "en etapas" como una sucesión de "modos de subsistencia" asociados con la economía política clásica.

En esta concepción clásica del progreso la evolución histórica de los "modos de subsistencia" culminó en la etapa más elevada de la "sociedad comercial"; pero esto no significó que la sociedad comercial fuera, como en etapas anteriores, meramente otro fenómeno histórico, específico y transitorio, como sus predecesoras. Tenía una condición universal transhistórica, no sólo en el sentido de que representaba el destino final del progreso, sino también en el sentido más fundamental de que el movimiento de la historia misma ha estado regido desde el principio por lo que equivalía a leyes naturales de la sociedad comercial, las leyes de la competencia, la división del trabajo y una creciente productividad arraigada en la inclinación natural de los seres humanos a "permutar, comerciar e intercambiar".

No hay duda de que Marx recorrió un largo camino antes de aceptar la visión de la economía política clásica y los conceptos convencionales del progreso de que la historia había estado del lado de la "sociedad comercial". Pero la semilla del materialismo histórico fue la insistencia en la historicidad y especificidad del capitalismo y la negación de que sus leyes fueran las leyes universales de la historia. La crítica de la economía política tenía por objetivo descubrir por qué y cómo las leyes específicas de movimiento del capitalismo no funcionaban como tales; por ejemplo, encontrar la clave del determinismo tecnológico y las leyes del mercado como imperativos específicos del capitalismo, en lugar de darlos por sentados como inherentes a la naturaleza humana o a las leyes de la historia universal. El acento en la especificidad del capitalismo, como un momento con orígenes históricos, así como con un fin, con una lógica sistémica específica, alentó un verdadero sentido histórico, ausente en la economía política clásica y las ideas convencionales del progreso, y esto tuvo implicaciones potencialmente fructíferas para el estudio histórico de otros modos de producción.

El otro marxismo, el acrítico, repudiaba de hecho todo lo que Marx tuvo que decir en contra del materialismo metafísico y ahistórico de sus predecesores, su insistencia en la especificidad del capitalismo con su impulso para mejorar las fuerzas de producción y sus ataques a la economía política clásica por su tendencia a tratar las leyes del movimiento del capitalismo no como el producto histórico de las relaciones sociales específicas, sino como leyes naturales transhistóricas. Este otro marxismo tenía varias características notables: primero, una concepción de la "estructura" económica en términos no sociales, tecnicistas, incompatible con todo menos con la aplicación más mecánica de la metáfora "estructura/superestructura"; segundo, una concepción de la historia como una sucesión mecánica, preordenada y unilineal de los modos de producción, que tenía mucho en común con la economía política clásica y sus "etapas" de civilización, y tercero, una concepción ahistórica de las transiciones históricas –en particular la transición del feudalismo al capitalismo– que asume precisamente lo que necesita ser explicado, volviendo a encontrar los principios y las leyes del movimiento capitalistas en toda la historia. De acuerdo con este punto de vista, por ejemplo, el capitalismo existió dentro de los intersticios del feudalismo, de hecho debió haber existido siempre; y de alguna forma ganó predominio conforme fue atravesando los tejidos del feudalismo, de acuerdo con alguna necesidad transhistórica, en el cumplimiento de su destino natural.

Esta versión ahistórica aparece por cierto en la propia obra de Marx, en particular en esos textos ocasionales y polémicos escritos en una especie de taquigrafía aforística. Pero paralelo a ella, y mucho más claramente marxista, está el materialismo histórico que permite una secuencia no unilineal ni preordenada, en la que el origen del capitalismo –o de cualquier otro modo de producción– es algo que necesita explicarse, no presuponerse, y que busca explicaciones, no en alguna ley natural transhistórica, sino en relaciones sociales, contradicciones y luchas históricamente específicas.

El marxismo como extensión de la ideología capitalista siempre ha existido paralelamente al materialismo histórico como teoría crítica, pero sólo con el advenimiento de las ortodoxias stalinistas la versión crítica se vio en peligro de desaparecer. Por razones específicas de las circunstancias de la Unión Soviética y los imperativos del rápido desarrollo económico, el desarrollo de fuerzas productivas en el modelo del capitalismo industrial y en respuesta

a las presiones de la economía capitalista internacional (para no mencionar las presiones geopolíticas y militares), el determinismo tecnológico predominó sobre el materialismo histórico, y la *historia* le cedió el paso a las leyes universales. Al mismo tiempo, esta visión determinista tendió a caer en momentos contradictorios de voluntarismo extremo, a medida que la tendencia a saltarse etapas de desarrollo produjo una inclinación a alejarse de las restricciones materiales.

Aunque la tradición crítica continuó floreciendo a la sombra del stalinismo –de manera notable entre los historiadores marxistas británicos–, el fin del stalinismo no restauró la suerte teórica del materialismo histórico. Por una parte, las preocupaciones filosóficas y culturales del "marxismo occidental" desde los años veinte había dejado, por omisión, mucho del terreno material e histórico al stalinismo. El marxismo stalinista había llegado a representar para muchos el materialismo marxista como tal; y la alternativa parecía ser una teoría marxista distante de su autodefinición materialista y, en algunos casos, el total rechazo de sus preocupaciones materialistas, en particular su concentración en la economía política. Esta tendencia se vio fortalecida con frecuencia por la convicción de que las "masas" en las sociedades capitalistas avanzadas, y de manera específica la clase trabajadora, habían caído bajo el encanto hegemónico más o menos permanente del "capitalismo de consumo". En todo caso, en las décadas siguientes, y en especial en víspera de la ruptura con el stalinismo representado por el XX Congreso del Partido, surgieron numerosos marxismos en Occidente, muy fructíferos a veces, que llevaron el marxismo a nuevos terrenos "humanistas" o culturales, dejando sin resolver las ambigüedades de sus relaciones con el *materialismo* en el materialismo histórico. En realidad el mismo término *histórico* de la ecuación también tuvo un significado muy ambiguo. Aunque se había escrito mucha historia marxista de primer nivel, el determinismo tecnológico del marxismo acrítico, aunque sujeto a la crítica humanista, nunca fue desplazado decisivamente por una alternativa teórica completa, de manera que para algunos la única opción viable parecía ser la huida hacia la pura contingencia histórica.

Éste es el contexto en que entró en la refriega la última corriente poderosa del marxismo occidental, el marxismo de Louis Althusser. Althusser se había descrito a sí mismo como la respuesta a lo que él consideraba la "inflación" de las tendencias "humanistas"

de la teoría marxista tras la liberación experimentada por los marxistas después del XX Congreso del Partido. Sostenía que era un defensor del rigor científico del materialismo marxista en contra de una reversión al idealismo premarxista vinculado a las lecturas hegelianas de Marx, entonces en boga, y al empirismo y el voluntarismo que habían invadido la teoría socialista conforme las determinaciones estructurales eran suplantadas por una preocupación por la intervención humana.

Sin embargo, no estaba preparado para renunciar a todas las ganancias de la liberación poststalinista y buscó otras formas de preservar los impulsos no reductivistas, no deterministas, no economicistas de esa emancipación ideológica. Su contribución más notable en ese sentido fue el concepto de "sobredeterminación", que subrayaba la complejidad y la multiplicidad de la causalidad social y reservaba la determinación económica a una distante "última instancia". Pero todavía más fundamental es que el efecto no reduccionista se logró estableciendo un dualismo rígido entre la teoría y la historia (del cual hablaremos más en el capítulo 2); aquí, por lo tanto, había una paradoja, ya que en su insistencia en la autonomía de la teoría y del conocimiento científico –contra el empirismo, el voluntarismo, el humanismo y el "historicismo" que, según él, relativizaba el conocimiento teórico y científico– Althusser terminó por expulsar por entero las determinaciones estructurales de la historia. Las determinaciones estructurales podrían ser el objeto adecuado de una teoría autónoma, pero el mundo histórico real, al parecer, siguió siendo irreductiblemente contingente. Este dualismo althusseriano permitió a sus seguidores abandonar el "economicismo crudo" y retener, en el plano teórico, un determinismo bastante crudo; mientras el determinismo mecánico stalinista había sido interrumpido por momentos de voluntarismo extremo, los althusserianos podían unir esos dos momentos contradictorios en una síntesis incómoda... o más bien una yuxtaposición.

Esta yuxtaposición teórica sería de corta vida. Aunque no todos los althusserianos tomaron el mismo camino, surgió una corriente significativa que se apoderó de conceptos tales como sobredeterminaciones, "autonomía relativa" y "formación social" (a los que regresaré en el capítulo 2) como una excusa para repudiar de hecho el proceso de causalidad, incluso corrigiendo a Althusser, que se aferraba al último vestigio del "economismo" al negarse a renunciar a la determinación "en última instancia". Al final, mientras que para algunas personas los "nuevos movimientos sociales" eran la principal motivación política para abandonar el marxismo, el althusserianismo se convirtió en el principal canal teórico que recorrería el marxismo occidental en su paso al posmarxismo y más allá aún.

Y después sobrevino la caída del comunismo. La condición de la izquierda en la actualidad puede parecer tan diferente a lo que era en 1981, cuando publiqué el primero de los ensayos en los que se basa este volumen, como el "nuevo orden mundial" del mundo antes de la caída. Pocos críticos derechistas fuera de los de línea más dura se aventurarían a negar que esta ruptura histórica trajo consigo una transformación de la cultura intelectual de la izquierda, ya que la gente entró en una fase de "repensar" y de búsqueda introspectiva sin precedentes en la historia del socialismo.

Aun así, sin ánimo de cuestionar el impacto de estos acontecimientos históricos mundiales en el pensamiento de los socialistas occidentales, no han dejado de impresionarme las continuidades fundamentales entre la cultura intelectual dominante de la izquierda en vísperas del desplome y el estado de esa cultura hoy en día. No me refiero con esto a lo que suelen decir los críticos de derecha: a saber que, en vista de las evidencias, todavía hay demasiadas personas en la izquierda que se niegan a enfrentar la realidad y que se aferran a viejas ideas desprestigiadas. Por el contrario, tengo en mente las tendencias políticas y teóricas que, mucho antes de la caída del comunismo y el "triunfo del capitalismo", eran apenas un chispazo de esperanza en el corazón neoconservador, se alejaban rápidamente de la crítica del capitalismo y se dirigían a su disolución conceptual en fragmentos y contingencias posmodernos. El "nuevo orden mundial", junto con la reestructuración de la economía capitalista, ha tenido efectos profundos, pero las tendencias actuales en la izquierda intelectual están agotando en muchas formas las tendencias teóricas y políticas de los sesenta y los setenta en vez de empezar a confrontar los problemas de finales de los ochenta y los noventa.

En este momento posmoderno, la tradición materialista metafísica, ahistórica, del marxismo se ha anotado una especie de victoria. La tendencia más reciente en el marxismo académico, la variedad de la "elección racional", tiene una profunda deuda con el viejo determinismo tecnológico (al tiempo que abarca los procedimien-

tos y muchas de las premisas de la economía convencional); y las teorías posmarxistas, con sus diversos sucesores, que se han autodefinido en relación con la vieja marca del marxismo acrítico, han hecho una elección simple entre el determinismo economicista y la contigencia posmoderna, sin considerar siquiera la opción más difícil del materialismo histórico.

No sorprende que, para muchas personas, haya habido una ruta más o menos directa, con o sin escala en el althusserianismo, desde el marxismo determinista hasta lo que parece el extremo opuesto. El determinismo está expuesto siempre a ser desengañado por la historia. En particular, era muy probable que los marxistas tecnológico-deterministas, imbuidos de una convicción teleológica de que el desarrollo automático de las fuerzas productivas generará mecánicamente una clase obrera revolucionaria se sintieran traicionados por la respuesta de la auténtica clase obrera, que no respondía a las profecías de un materialismo metafísico sino a las exigencias de la historia. La historia intelectual de la transición (asombrosamente rápida) del marxismo estructuralista de los sesenta y los setenta, pasando por el breve momento del "posmarxismo", a las modas actuales del "posmodernismo" ha sido en gran medida la historia de un determinismo desengañado.

Ahora es un lugar común que el marxismo occidental ha sido muy influido por la omisión de la conciencia revolucionaria dentro de la clase obrera y por la disociación resultante entre la práctica intelectual y cualquier movimiento político. Esto parece haber alentado a la gente a buscar no sólo programas políticos menos dependientes de la clase obrera, sino también teorías de transformación social liberadas de las restricciones y los desengaños de la historia. Así que ha surgido una amplia gama de teorías ahistóricas, desde las abstracciones de los diversos marxismos filosóficos y culturales hasta las adaptaciones occidentales del maoísmo. Los maoístas occidentales, por ejemplo, se sintieron particularmente atraídos por este voluntarismo y por la sugerencia de que las revoluciones pueden hacerse por pura voluntad política, desafiando las condiciones materiales e históricas. Como lo ejemplificara el mismo Althusser, tal atracción no era incompatible con un determinismo teórico. Sin duda, además, la autonomía aparentemente acorde con la ideología, la política y la "revolución cultural" ofrecía atractivos particulares a los intelectuales, pues situaba a la revolución en su propio terreno. Ahora, con la declinación hasta de esas aspiraciones revolucionarias ahistóricas, lo que ha quedado es una afinidad con cualquier tendencia teórica que subraye la autonomía de la cultura y, finalmente, el *discurso*.

Lo anterior sugiere que el sabor particular del marxismo occidental y sus sucesores proviene no sólo del hecho negativo de su separación de la política de la clase obrera, sino de una tendencia a llenar el vacío sustituyendo la lucha de clases con la actividad intelectual. Los intelectuales se han autopromovido como fuerzas históricas mundiales; y aunque esta autoglorificación ha atravesado por varias fases desde los sesenta, en todas sus manifestaciones ha fortalecido el alejamiento de la historia. Ahora la construcción discursiva ha remplazado la producción material como práctica esencial de la vida social. Quizá nunca haya una reconstrucción revolucionaria de la sociedad, pero siempre habrá una desconstrucción implacable de los textos. Hemos recorrido un largo camino allende la atención fructífera y saludable de las dimensiones ideológicas y culturales de la experiencia humana ejemplificadas en lo mejor de la historiografía marxista o en un teórico como Gramsci. El vanguardismo reaparece con ganas.

III

Este volumen es un intento por alejar el debate sobre la izquierda, así como el que se da entre el socialismo y sus críticos, de las estériles alternativas de Hobson que han ocupado el terreno teórico demasiado tiempo, y acercarlo a un compromiso con el materialismo histórico y la crítica del capitalismo. Ésta no es una obra de economía técnica. No es una crítica a la economía neoclásica, ni tampoco una intervención en los añejos debates sobre la teoría del valor o la caída de la tasa de ganancia. En lugar de eso, su propósito es definir la especificidad del capitalismo como un sistema de relaciones sociales y como un terreno político, reconsiderando al mismo tiempo los cimientos teóricos del materialismo histórico en general. Es una "crítica" en el sentido de que busca romper con aquellos hábitos conceptuales y teóricos que tienden a oscurecer la especificidad del capitalismo.

Los temas que aquí se tratan son históricos y teóricos. El principal tema histórico es la tendencia generalizada, casi universal en

las explicaciones no marxistas del desarrollo capitalista, y compartidas por algunas variedades del marxismo, de encontrar principios y leyes del movimiento capitalista en toda la historia y de explicar la aparición del capitalismo moderno dando por sentado lo que necesita ser explicado. El remedio para este procedimiento esencialmente teleológico es colocar a la *historia* en el lugar de la teleología. En teoría, los principales temas tienen que ver, primero, como indico en el capítulo 3, con la diferencia entre dos concepciones de la teoría: "por un lado, la visión de que el conocimiento teórico –el conocimiento de las estructuras– es una cuestión de 'representación conceptual estática', mientras que el movimiento y el flujo (junto con la historia) pertenecen a una esfera empírica diferente del conocimiento y, por el otro, una visión del conocimiento que no contrapone la estructura con la historia, en la que la teoría da cabida a categorías *históricas*, 'conceptos apropiados para la investigación de procesos'".

De manera más específica, hay toda una gama de cuestiones que se relacionan con la historicidad de ciertas categorías teóricas. En particular, nuestras concepciones actuales de lo "político" y lo "económico" están sujetas aquí a un escrutinio crítico para no dar por sentada la delimitación y la separación de estas categorías específicas del capitalismo, y sólo de él. Esta separación conceptual, si bien refleja una realidad específica del capitalismo, no sólo no comprende las muy diferentes realidades de las sociedades precapitalistas o no capitalistas, sino que también disfraza las nuevas formas de poder y dominación creadas por el capitalismo.

El proyecto crítico que esbozo aquí exige tratar al capitalismo como un sistema de relaciones sociales; y esto significa replantear algunas de las formas en que se han concebido los principales conceptos del materialismo histórico: fuerzas y relaciones de producción, clase, estructura y superestructura, etc. Éstos son los temas principales de la parte I. Pero la crítica original del capitalismo no podría haberse llevado a cabo sin la convicción de que hay alternativas viables, y partió del punto estratégico de la antítesis del capitalismo, el socialismo. Esto exigía una crítica, no sólo del capitalismo o de la economía política, sino también de las *oposiciones* al capitalismo que existían hasta ese momento, lo que significaba someter la tradición socialista al escrutinio crítico. El propósito principal de esta crítica era transformar la idea socialista de una aspiración ahistórica en un programa político basado en las condiciones históricas del capitalismo. Mi punto de orientación sigue siendo el socialismo, pero las oposiciones y resistencias de hoy son diferentes y requieren una "crítica" propia. Si en la actualidad existe un solo tema unificador entre las diversas oposiciones fragmentadas es la aspiración a la *democracia*. La parte II, entonces, explora el concepto de democracia como un desafío al capitalismo, y lo hace de una manera crítica, es decir sobre todo histórica.

El volumen continúa como sigue. El capítulo sobre "La separación de lo 'económico' y lo 'político' en el capitalismo" establece el programa de trabajo de todo el volumen. Es tanto un intento por identificar qué distingue al capitalismo y al proceso histórico que lo produjo, como de realizar un análisis profundo de las categorías conceptuales relacionadas con ese patrón histórico específico. En el proceso también se replantean las categorías fundamentales del materialismo histórico: fuerzas y relaciones de producción, estructura y superestructura, etc. Si tuviera que volver a empezar este ensayo desde un principio, ahora subrayaría aún más que antes la especificidad del capitalismo y su desarrollo histórico. Desde que escribí este trabajo, me he ido preocupando cada vez más por las formas en que la imposición retrospectiva de los principios capitalistas sobre toda la historia previa ha afectado nuestra comprensión tanto de la historia en general como del capitalismo en particular. Producto de esa preocupación es mi libro *The pristine culture of capitalism: A historical essay on old regimes and modern states* (Londres, 1991), que distingue el desarrollo histórico del capitalismo inglés de otros caminos históricos que siguió el feudalismo europeo, en especial en Francia, donde el resultado no fue el capitalismo sino el absolutismo. Repensar la historia del capitalismo en esta forma implicaba desentrañar el conjunto convencional de "capitalismo" y "sociedad burguesa", y plantear algunas preguntas sobre nuestra comprensión del progreso y la "modernidad". Detrás de todo esto había más cuestiones sobre la conexión entre los mercados, el comercio y las ciudades, por un lado, y el capitalismo por el otro, cuestiones que también surgen en relación con mi análisis de Max Weber en el capítulo 5.

Los otros ensayos que conforman la parte I desarrollan temas introducidos en el primero, analizan las fuerzas y las relaciones de producción, la cuestión de la estructura y la superestructura, el concepto de clase, el problema del determinismo tecnológico, la antítesis de la *historia* y la *teleología*. Quizá debí haber explicado el

papel especial que le asigno a E.P. Thompson. En los capítulos 2 y 3 uso su trabajo como punto de partida para reconstruir algunas de las categorías fundamentales del materialismo histórico, en especial la metáfora de "estructura y superestructura" y el concepto de clase. Me han dicho muchas veces que pongo demasiado de mis propias predisposiciones teóricas en los escritos históricos de Thompson, pero aunque ciertamente me gustaría aceptar el crédito por algunas de las percepciones que le atribuyo a él, me parece que, aunque sus pronunciamientos teóricos pudieran ser alusivos (e ilusorios), Thompson sigue siendo lo más parecido que tenemos a un teórico del materialismo histórico tal como lo entiendo.

En el capítulo 3 hablo de la concepción de clase de Thompson como *proceso* y *relación,* en contraposición a clase como ubicación estructural; y establezco un contraste entre su concepción *histórica* y lo que llamo el modelo *geológico* en las teorías convencionales de la "estratificación". Se me ocurre que esta distinción –junto con la diferencia epistemológica subyacente entre la concepción de Thompson del conocimiento teórico como algo relacionado con "conceptos apropiados para la investigación del proceso" y otras concepciones de la teoría como "representación conceptual estática"– es una forma elegante de identificar lo que para mí es la característica que define al materialismo histórico.

Thompson también ejemplifica para mí el papel crítico del materialismo histórico como una forma de aprender –o reaprender– a *pensar* en términos no capitalistas, cuestionando la universalidad de las categorías que lo constituyen: concepciones de propiedad, mano de obra, mercado, etc. Su trabajo no tiene igual en su capacidad de socavar los supuestos capitalistas con una especie de deconstrucción histórico-antropológica, que rastrea las *transformaciones* contra las resistencias que produjeron esta forma social única: el mercado contra la resistencia de la "economía moral"; definiciones capitalistas de propiedad contra otras definiciones anteriores o alternativas, que reflejan costumbres, códigos, prácticas y expectativas resistentes a la lógica de las relaciones capitalistas de propiedad. La genealogía subversiva de los principios capitalistas de Thompson, que rastrea las prácticas, los valores y las categorías capitalistas hasta sus raíces sistémicas en las relaciones específicas de producción y explotación, restablece no sólo la historicidad del capitalismo sino también su posibilidad de ser refutado.

En todo caso, mi análisis de las categorías fundamentales del materialismo histórico lleva, en el capítulo 4, a la concepción marxista de la historia y a reconsiderar el determinismo tecnológico. De nuevo un tema domina este análisis de la historia: la antítesis entre el materialismo histórico, por un lado, y por otro la tendencia teleológica de ver al capitalismo en todos sus predecesores históricos, de asumir su preexistencia para explicar su aparición y de traducir sus leyes de movimiento específicas a una ley general de la historia. Esta tendencia, que analizo en el capítulo 5, es ejemplificada incluso por Max Weber, y es lo que más lo distingue de Marx.

El primer capítulo del libro también sienta los cimientos para los capítulos de la parte II, que exploran las implicaciones políticas que se derivan de las especificidades del capitalismo. Si la característica que define al capitalismo como un terreno político es la "separación formal de lo económico y de lo político", o la transferencia de ciertos poderes "políticos" a la "economía" y la "sociedad civil", ¿qué consecuencias tiene esto en la naturaleza y el alcance del estado y la ciudadanía? Dado que el capitalismo implica, entre otras cosas, nuevas formas de dominación y coerción que están fuera del alcance de los instrumentos diseñados para controlar las formas tradicionales del poder político, también reduce la importancia de la ciudadanía y el alcance de la responsabilidad democrática. El capitalismo, para decirlo llanamente, puede darse el lujo de una distribución universal de bienes políticos sin poner en peligro sus relaciones fundamentales, sus coerciones y desigualdades. Esto, huelga decirlo, tiene implicaciones de amplio alcance para nuestra comprensión de la democracia y las posibilidades de su expansión.

En toda esta sección se analiza la democracia desde una perspectiva histórica. El propósito es situarla en contextos históricos específicos, en lugar de tratarla como una abstracción socialmente indeterminada. La democracia capitalista se analiza comparándola con otras formas, en el contexto de diferentes relaciones sociales (en particular, la forma griega antigua que dio lugar al concepto mismo de democracia). En el capítulo 6 comparo las implicaciones de la democracia para las condiciones de la mano de obra en la democracia ateniense antigua y la capitalista moderna; y, en el capítulo 7, analizo los cambios en el significado de democracia y ciudadanía desde la Antigüedad clásica, pasando por la redefinición realizada por los redactores de la Constitución estadunidense,

hasta llegar a la concepción moderna de la democracia liberal. También exploro las formas particulares en que el capitalismo tanto promueve como inhibe la democracia, lo que plantea interrogantes sobre la posible dirección de los avances futuros.

La democracia "formal" y la identificación de la democracia con el *liberalismo* habrían sido imposibles en la práctica y literalmente impensables en teoría en cualquier otro contexto que no fuesen las relaciones sociales muy específicas del capitalismo. Estas relaciones sociales han hecho avanzar y, al mismo tiempo, limitado de manera rigurosa a la democracia, y el gran reto para el capitalismo sería ampliar la democracia más allá de sus reducidos límites. En este punto es donde podría decirse que "democracia" se vuelve sinónimo de socialismo. La pregunta que surge es, entonces, qué significa la emancipación socialista, además de la abolición de la explotación de clases. En el capítulo 8 hago extensivo el análisis de la democracia a las preocupaciones actuales en cuanto a la "sociedad civil" y las "políticas de identidad"; y el capítulo 9 refleja los prospectos y los límites de la emancipación humana en la sociedad capitalista y los efectos del capitalismo en los bienes "extraeconómicos", no sólo la democracia sino también la igualdad racial y, en especial, la de género. En la conclusión se presentan algunas sugerencias tentativas sobre las clases de preguntas que debería plantearse ahora el pensamiento socialista.

Unas cuantas palabras finales sobre la relación entre los capítulos de este libro y los ensayos en que se basan. Aunque los ensayos, publicados entre 1981 y 1994, fueron escritos en diferentes momentos y con diversos propósitos, me parece que abarcan un conjunto coherente de ideas. He subrayado esa coherencia arreglando los ensayos de una forma más temática que cronológica, integrando textos que se traslapan e introduciendo algunos argumentos que los vinculan. Algunos ensayos han sufrido más modificaciones que otros. Los capítulos 4 y 7 representan la revisión y la integración de varios ensayos o de secciones extraídos de ellos. He suprimido y ampliado o aclarado otros aspectos en otras partes del libro, modificando una prosa demasiado pesada, alguna incoherencia o impenetrabilidad del texto, o ampliando algún punto que me parecía poco claro o que requería ser explicado.

Aunque a veces incluí una observación actual en un escrito anterior, traté de no alterar el texto para parecer más perspicaz de lo que en realidad era. Esto, por supuesto, plantea preguntas sobre cómo las inmensas transformaciones que han ocurrido en el mundo entre los primeros y los últimos ensayos me han obligado a "replantear" mi pensamiento, y por qué no me avergüenza insistir en tales puntos de vista pasados de moda. Quiero hacer algunos comentarios en la conclusión sobre la "coyuntura actual" y la naturaleza intemporal de las aspiraciones socialistas, pero por ahora tan sólo repetiré que, en virtud de que el materialismo histórico todavía representa la crítica más fiel del capitalismo, me parece que el "triunfo del capitalismo" la hace más pertinente hoy que nunca.

PARTE I

EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA ESPECIFICIDAD DEL CAPITALISMO

1

LA SEPARACIÓN DE LO "ECONÓMICO" Y LO "POLÍTICO" EN EL CAPITALISMO

La intención original del materialismo histórico era ofrecer una base teórica para interpretar el mundo con el propósito de cambiarlo. Ésta no era una consigna vacía. Tenía un sentido preciso. Significaba que el marxismo buscaba una clase específica de conocimientos, capaces de aclarar de manera muy particular los principios del movimiento histórico y, al menos implícitamente, los puntos en los que la acción política podía intervenir con mayor eficacia. Esto no quiere decir que el objeto de la teoría marxista fuera descubrir un programa "científico" o una técnica de acción política. En vez de eso, el propósito era ofrecer una forma de análisis especialmente apropiada para explorar el terreno en el que debe tener lugar la acción política.

El marxismo, desde Marx, con frecuencia ha perdido de vista su proyecto teórico y su carácter político por antonomasia. En particular, ha habido una tendencia a perpetuar la separación conceptual rígida de lo "económico" y lo "político", que tanto ha beneficiado a la ideología capitalista desde que los economistas clásicos descubrieron la "economía" en abstracto y empezaron a despojar al capitalismo de su contenido social y político.

Estos mecanismos conceptuales sí reflejan, aunque sólo en un espejo distorsionador, una realidad histórica específica del capitalismo, una verdadera diferenciación de la "economía"; y sería posible reformularlos de modo que iluminasen más de lo que oscurecen, reexaminando las condiciones históricas que hicieron posibles y plausibles tales concepciones. El propósito de este segundo examen no sería explicar la "fragmentación" de la vida social en el capitalismo, sino comprender con exactitud qué hay en la naturaleza histórica del capitalismo que parece una diferenciación de "esferas", en especial de la "económica" y la "política".

Esta diferenciación, por supuesto, no es simplemente un problema teórico, sino práctico. Ha tenido una expresión práctica muy

inmediata en la separación de las luchas económicas y políticas que han tipificado los movimientos de las clases obreras modernas. Para muchos socialistas revolucionarios esto no ha representado más que el producto de una conciencia engañada, "subdesarrollada" o "falsa". Si a eso se redujera todo, sería más fácil superarlo, pero lo que ha provocado que el "economicismo" de las clases obreras sea tan tenaz es que corresponde, en efecto, a las realidades del capitalismo, a las formas en que la apropiación y la explotación realmente dividen los ámbitos de la acción económica y política, y de verdad transforman en asuntos claramente "económicos" determinados asuntos políticos esenciales, luchas por el dominio y la explotación inextricablemente ligadas, en el pasado, al poder político. Esta separación estructural podría ser, por cierto, el mecanismo de defensa más eficaz con que cuenta el capital.

Lo importante, entonces, es explicar cómo y en qué sentido el capitalismo ha abierto una brecha entre lo económico y lo político; cómo y en qué sentido temas esencialmente políticos, como la disposición del poder para controlar la producción y la apropiación, o la asignación de la fuerza social de trabajo y los recursos, han sido excluidos de la arena política y desplazados a una esfera diferente.

"FACTORES" ECONÓMICOS Y POLÍTICOS

Marx presentó el mundo en su faceta política, no sólo en sus obras explícitamente políticas, sino incluso en sus escritos económicos más técnicos. Su crítica de la economía política perseguía, entre otras cosas, revelar el rostro político de la economía, oscurecido por los economistas políticos clásicos. El secreto fundamental de la producción capitalista expuesto por Marx –el secreto que la economía política ocultó sistemáticamente y que a la larga la hizo incapaz de explicar la acumulación capitalista– atañe a la relación social y a la disposición del poder que rige entre los trabajadores y el capitalista a quien le venden su fuerza de trabajo. Este secreto tiene un corolario: la disposición del poder entre el capitalista individual y el trabajador tiene como condición la configuración política de la sociedad en su conjunto, el equilibrio de las fuerzas de clase y los poderes del estado que permiten la expropiación del

productor directo, la conservación de la propiedad privada absoluta para el capitalista y su control sobre la producción y la apropiación.

En el volumen I de *El capital* Marx pasa de la mercancía, a través del plusvalor, al "secreto de la acumulación originaria", y revela al final que el "punto de partida" de la "producción capitalista" no es más que el proceso histórico de escisión entre el productor y medios de producción",[1] un proceso de lucha de clases y de intervención coercitiva del estado en nombre de la clase expropiadora. La estructura misma del argumento indica que, para Marx, el secreto último de la producción capitalista es *político*. Lo que distingue tan radicalmente su análisis de la economía política clásica es que no provoca discontinuidades severas entre los ámbitos político y económico, y logra rastrear las continuidades porque trata a la economía misma no como una red de fuerzas incorpóreas, sino, al igual que la esfera política, como un conjunto de relaciones sociales.

No puede decirse lo mismo del marxismo después de Marx. En una u otra forma y en grados variables, los marxistas han adoptado en general modos de análisis que, explícita o implícitamente, tratan la "estructura" económica y las "superestructuras" jurídicas, políticas e ideológicas que "reflejan" o "corresponden" al marxismo como esferas cualitativamente diferentes, más o menos cerradas y "regionalmente" separadas. Esto es más obvio en el caso de las teorías ortodoxas de la estructura y las superestructuras. También se aplica a sus variantes que hablan de "factores", "niveles" o "instancias" económicas, políticas e ideológicas, independientemente de cuán insistentes puedan ser con respecto a la *interacción* de factores o instancias, o a lo remoto de la "última instancia" en la que la esfera económica determina finalmente al resto. Si acaso, estas formulaciones no hacen más que reforzar la separación espacial de las esferas.

Otras escuelas de marxismo han mantenido de diferentes maneras que las esferas son abstractas y cerradas; por ejemplo, al abstraer la *economía* o el *circuito* del capital para construir una alternativa técnicamente sofisticada a las economías burguesas, haciéndoles frente en su propio terreno (y yendo mucho más lejos

[1] K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, t. I, vol. 3, 1975, p. 893.

que el mismo Marx en este aspecto, sin fundamentar las abstracciones económicas en el análisis histórico y sociológico, como él lo hiciera). Las relaciones sociales en las que se inserta este mecanismo económico –que en realidad lo constituyen– se consideran más o menos externas. Cuando mucho, un poder político espacialmente separado puede *intervenir* en la economía, pero a la economía misma se la vacía de contenido social y se la despolitiza. En estos aspectos, la teoría marxista ha perpetuado las mismas prácticas ideológicas que Marx atacaba, las que confirmaron a la burguesía la naturalidad y la eternidad de las relaciones de producción capitalista.

La economía política burguesa, de acuerdo con Marx, universaliza las relaciones de producción capitalistas al analizar la producción en abstracto desde sus determinaciones sociales específicas. El enfoque de Marx difiere en su insistencia en que un sistema productivo está integrado por sus determinaciones sociales específicas –relaciones sociales, modos de propiedad y dominio, formas legales y políticas–, en particular las formas de propiedad y dominio.

Los economistas políticos burgueses pueden demostrar "la eternidad y la armonía de las relaciones sociales existentes" divorciando el sistema de producción de sus atributos sociales específicos. Para Marx la producción "no es sólo una producción en particular [...] es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción".[2] La economía política burguesa, en cambio, logra su propósito ideológico relacionándose con *la sociedad en abstracto*, tratando la producción como "regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales, inmutables de la sociedad *in abstracto*. Ésta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento".[3] Si bien los economistas burgueses pueden reconocer que ciertas formas legales y políticas facilitan la producción, no las tratan como elementos constitutivos orgánicos de un sistema productivo. Por ello, plantean cosas que están orgánicamente relacionadas "en una

[2] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1971, p. 6.
[3] *Ibid.*, p. 7.

conexión accidental, en un nexo meramente reflexivo".[4]

La distinción entre una conexión "orgánica" y una "meramente reflexiva" es muy importante. Sugiere que cualquier aplicación de la metáfora estructura/superestructura que subraye la separación y la inclusión de las esferas –por mucho que insista en la conexión de una con la otra, incluso en el reflejo de una en la otra– reproduce las mistificaciones de la ideología burguesa porque no trata a la esfera productiva según la definen sus determinaciones sociales y en realidad se ocupa de la sociedad "en abstracto". El principio básico de la primacía de la producción, el fundamento mismo del materialismo histórico, pierde su ventaja crítica y se asimila a la ideología burguesa.

Esto no quiere decir, por supuesto, que Marx no reconociera ningún valor en el enfoque de la economía política burguesa. Por el contrario, adoptó sus categorías como punto de partida porque no expresaban una verdad universal, sino una realidad histórica en la sociedad capitalista, por lo menos una "apariencia verdadera". Lo que Marx adoptó no fue ni la reproducción ni el repudio de las categorías burguesas, sino su elaboración crítica y su trascendencia.

HACIA UNA ALTERNATIVA TEÓRICA: EL REPLANTEAMIENTO DE "ESTRUCTURA" Y "SUPERESTRUCTURA"

Debería ser posible mantener un materialismo histórico que tome en serio la propia insistencia de Marx –a diferencia de las abstracciones ideológicas de la economía política burguesa– de que (por ejemplo) el "capital es una relación social de producción", que las categorías *económicas* expresan ciertas relaciones *sociales* determinadas. Debería haber una alternativa teórica al "economicismo vulgar" que intenta preservar la integridad del "modo de producción", mientras analiza las implicaciones del hecho de que la "estructura" productiva existe en forma de procesos y relaciones sociales específicos, así como en formas jurídicas y políticas particulares. No ha habido una explicación clara y sistemática de esa posición teórica

[4] *Ibid.*, p. 8.

(por lo menos no desde la del mismo Marx), aunque algo por el estilo está implícito en la obra de ciertos historiadores marxistas.

El punto de vista teórico que aquí se propone es quizá lo que se ha dado en llamar –peyorativamente– el "marxismo político". Esta variedad de marxismo, de acuerdo con uno de los críticos de Marx, es una

> reacción a la ola de tendencias economicistas en la historiografía contemporánea. Mientras el papel de la lucha de clases está muy subestimado en general, el marxismo político inyecta fuertes dosis de él en la explicación histórica [...] Equivale a una visión voluntarista de la historia en la que la lucha de clases está divorciada de todas las demás contingencias objetivas y, en primera instancia, de aquellas leyes del desarrollo específicas de un modo particular de producción. ¿Podemos imaginar que el desarrollo del capitalismo en los siglos XIX y XX se explique refiriéndonos sólo a factores sociales, y sin traer a colación la ley de la acumulación capitalista y su móvil principal, es decir el mecanismo del plusvalor? De hecho, el resultado [...] es despojar al concepto básico del materialismo histórico, es decir el modo de producción, de toda sustancia real [...] El error de ese "marxismo político" no sólo reside en que soslaya el concepto más operativo del materialismo histórico (el modo de producción); también consiste en que se aparta del campo de las realidades económicas...[5]

El propósito de mi exposición es superar la falsa dicotomía en la que se basa esta caracterización del "marxismo político", una dicotomía que permite a algunos marxistas acusar a otros de apartarse del "campo de las realidades económicas" cuando les preocupan los factores políticos y sociales que constituyen las relaciones de producción y explotación. La premisa en este punto es que no existe el modo de producción *en contraposición* a los "factores sociales", y que la innovación radical de Marx a la economía política burguesa fue precisamente definir el modo de producción y las propias leyes económicas en función de "factores sociales".

¿Qué significa hablar de un modo de producción o de una economía como si difirieran, o incluso se contrapusieran, a los "factores sociales"? ¿Qué son, por ejemplo, "contingencias objetivas" como la ley de la acumulación capitalista y su "móvil principal", el "mecanismo" del plusvalor? El mecanismo del plusvalor es una relación social particular entre el apropiador y el productor. Opera a través de una organización determinada de la producción, la distribución y el intercambio; y se basa en una relación de clase determinada sostenida por una determinada configuración del poder. ¿Qué es el sometimiento de la fuerza de trabajo al capital, qué es la esencia de la producción capitalista, sino una relación social y el producto de la lucha de clases? ¿Qué –después de todo– quiso decir Marx cuando insistió en que el capital es una relación de producción social; que la categoría "capital" no tiene significado separada de sus determinaciones sociales; que el dinero o los bienes de capital no son capital en sí mismos, sino que se convierten en tales en el contexto de una relación social particular entre apropiador y productor; que la llamada acumulación originaria de capital, que es la condición previa a la producción capitalista, no es más que el proceso –es decir, la lucha de clases– por conducto del cual el productor directo es expropiado?, etc., etc. En tal caso, ¿por qué el patriarca de las ciencias sociales burguesas, Max Weber, insiste en una definición "puramente económica" del capitalismo sin hacer referencia a *factores sociales* externos (como, por ejemplo, la explotación de la fuerza de trabajo), con lo que extrae el significado social del capitalismo en una oposición deliberada a Marx?[6]

Plantear estas preguntas e insistir en la constitución social de la economía no equivale a decir que *no hay* economía, que *no hay* "leyes" económicas, ni modo de producción, ni "leyes de desarrollo" en un modo de producción, ni ley de la acumulación capitalista; tampoco equivale a negar que el modo de producción es el "concepto más operativo del materialismo histórico". El "marxismo político", como lo entendemos, no está menos convencido de la primacía de la producción de lo que lo están las "tendencias economicistas" del marxismo. No define la producción de forma tal de privarla de existencia ni extiende sus fronteras para abrazar de manera indiscriminada todas las actividades sociales. Simplemente

[5] Guy Bois, "Against the neo-Malthusian orthodoxy", en T.H. Aston y C.H.E. Philpin (eds.), *The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge, 1985, pp. 115-116. El autor se refiere de manera específica al artículo de Robert Brenner que se cita en la nota 9.

[6] Véase, por ejemplo, Max Weber, *Economy and society*, Nueva York, 1968, pp. 91 y 94 [*Economía y sociedad*, México, FCE, t. I, 1977, pp. 69 y 72], y *The agrarian sociology of ancient civilizations*, Londres, 1976, pp. 50-51.

toma muy en serio el principio de que un modo de producción es un fenómeno *social*.

Igualmente importante –punto central de nuestra discusión– es que las relaciones de producción, desde este punto de vista teórico, son presentadas en su aspecto *político*, ese aspecto en el que son *cuestionadas*, como relaciones de dominio, como derechos de propiedad, como el poder de organizar y regir la producción y la apropiación. En otras palabras, el objeto de esta posición teórica es *práctico*, para iluminar el terreno de lucha viendo los modos de producción no como estructuras abstractas, sino como algo a lo que realmente se enfrentan las personas que deben *actuar* en relación con ellos.

El "marxismo político" reconoce la especificidad de la producción material y de las relaciones de producción, pero insiste en que "estructura" y "superestructura", o los "niveles" de una formación social, no pueden verse como esferas compartimentadas o separadas "regionalmente". Sin embargo, por mucho que subrayemos la interacción entre los "factores", estas prácticas teóricas son engañosas porque ocultan no sólo los procesos históricos que constituyen los modos de producción, sino también la definición estructural de los sistemas productivos como fenómenos sociales vivientes.

El "marxismo político", entonces, no presenta la relación entre la estructura y la superestructura como una oposición, una separación "regional", entre una estructura económica "objetiva" básica, por un lado, y formas sociales, jurídicas y políticas, por el otro, sino más bien como una estructura continua de relaciones y formas sociales con diferentes grados de distancia con respecto al proceso inmediato de producción y apropiación, empezando con esas relaciones y formas que constituyen el sistema de producción mismo. Las conexiones entre la "estructura" y la "superestructura" pueden rastrearse sin mayores saltos conceptuales porque no representan dos órdenes esencialmente diferentes y discontinuos de la realidad.

El debate empieza con uno de los primeros principios del materialismo de Marx: que mientras los seres humanos trabajan dentro de límites materiales definidos que no han trazado ellos mismos, incluidos factores puramente físicos y ecológicos, el mundo material tal como existe para ellos no es sólo algo dado naturalmente; es un modo de *actividad* productiva, un sistema de relaciones sociales, un producto histórico. Aun la naturaleza, "esta naturaleza anterior a la historia de humana [...] no existe ya en parte alguna...";[7]

> el mundo sensible [...] no es algo dado directamente desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama en los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades.[8]

Una comprensión materialista del mundo, entonces, es una comprensión de la actividad social y de las relaciones sociales por medio de las cuales los seres humanos interactúan con la naturaleza en la producción de las condiciones de vida; y es una comprensión histórica que reconoce que los productos de la actividad social, las formas de la interacción social producidas por los seres humanos se convierten en fuerzas materiales, no menos que lo que está dado por la naturaleza.

Esta descripción del materialismo, con su insistencia en el papel que representan las formas sociales y los legados históricos como fuerzas materiales, inevitablemente plantea la irritante pregunta de la "estructura" y la "superestructura". Si las formas de interacción social –y no sólo las fuerzas naturales o tecnológicas– han de ser tratadas como parte integral de la estructura material, ¿dónde se traza la línea entre las formas sociales que pertenecen a la estructura y aquellas que pueden relegarse a la superestructura? O, de hecho, ¿la dicotomía base/superestructura oscurece tanto como revela la "estructura" productiva en sí misma?

Algunas instituciones legales y políticas son externas a las relaciones de producción aun cuando ayudan a sostenerlas y reproducirlas; y quizás el término "superestructura" debería reservarse para ellas. Pero las relaciones de producción mismas toman la forma de relaciones jurídicas y políticas particulares –modos de dominio y coerción, formas de propiedad y organización social– que no son meros reflejos secundarios, ni siquiera apoyos externos, sino *com-*

[7] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 48.
[8] *Ibid.*, p. 47.

ponentes de estas relaciones de producción. La "esfera" de la producción es dominante, no en el sentido de que se ubica aparte de estas formas jurídico-políticas o que las precede, sino más bien en el sentido de que éstas son precisamente formas de producción, los *atributos* de un sistema productivo determinado.

Un modo de producción no es simplemente una tecnología, sino una organización social de actividad productiva; y un modo de explotación es una relación de poder. Asimismo, la relación de poder que condiciona la naturaleza y el alcance de la explotación es cuestión de organización política dentro de las clases contendientes y entre ellas. En último análisis, la relación entre apropiadores y productores descansa en la fuerza relativa de las clases, y ésta es determinada en gran medida por la organización interna y las fuerzas políticas con las que cada uno entra en la lucha de clases.

Por ejemplo, según Robert Brenner, los diversos patrones de desarrollo en diferentes partes de Europa al final de la Edad Media pueden atribuirse en gran medida a las diferencias en la organización de clases que caracterizó a las luchas entre señores y campesinos en diversos lugares de acuerdo con sus experiencias históricas específicas. En algunos casos, la lucha provocó la descomposición del viejo orden y de las viejas formas de extracción del excedente; en otros llevó a que esas viejas formas se atrincheraran. Estos diferentes resultados del conflicto agrario de clases, señala Brenner,

> tendían a estar limitados por ciertos patrones de desarrollo *históricamente específicos* de las clases agrarias contendientes y de su fuerza relativa en las diferentes sociedades europeas: sus niveles relativos de solidaridad interna, su conciencia de la propia identidad y organización, así como sus recursos políticos en general, en especial sus relaciones con las clases no agrícolas (particularmente los aliados potenciales de las clases urbanas) y con el estado (en particular si el estado desarrolló o no una competencia "tipo clase" con los nobles por el excedente de los campesinos).[9]

Brenner ilustra cómo la forma particular y la fuerza de la organización política en las clases contendientes forjó relaciones de producción; por ejemplo, cómo las instituciones *aldeanas* actuaron

[9] Robert Brenner, "Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe", en Aston y Philpin, *The Brenner debate*, p. 55.

como una forma de organización campesina de clases y cómo el desarrollo de "instituciones políticas independientes en la zona rural"[10] –o la carencia de esas instituciones– afectó las relaciones de explotación entre el señor y el campesino. En casos como éste la organización política representa una parte significativa en la *construcción* de relaciones de producción.

Entonces, existen por lo menos dos sentidos en los que la "esfera" jurídico-política está implicada en la "estructura" productiva. Primero, siempre existe un sistema de producción en forma de determinaciones sociales específicas, modos particulares de organización y dominio y formas de propiedad en las que se encuentran plasmadas las relaciones de producción –lo que podría denominarse los atributos jurídico-políticos "estructurales", a diferencia de los "superestructurales" del sistema productivo. Segundo, desde un punto de vista *histórico*, incluso instituciones políticas como la aldea y el estado participan directamente en la constitución de las relaciones de producción y en cierto sentido son anteriores a ellas (incluso cuando estas instituciones no son el instrumento directo de la apropiación de excedentes), ya que las relaciones de producción están constituidas históricamente por la configuración del poder que determina el resultado del conflicto de clases.

LO "ECONÓMICO" Y LO "POLÍTICO" EN EL CAPITALISMO

¿Qué quiere decir, entonces, que el capitalismo esté marcado por una diferenciación única de la esfera "económica"? Quiere decir varias cosas: que la producción y la distribución adoptan una forma completamente "económica", que ha dejado de estar "inmersa" (como lo expresa Karl Polanyi) en las relaciones sociales extraeconómicas,[11] en un sistema en el que la producción por lo general está destinada al intercambio; que la asignación de fuerza de trabajo social y la distribución de recursos se logran a través del mecanismo "económico" del intercambio de mercancías; que las fuerzas "económicas" de los mercados de mercancías y de fuerza de

[10] *Ibid.*, p. 42.
[11] K. Polanyi, *The great transformation*, Boston, 1957, pp. 57, 69-71.

trabajo adquieren vida propia; que, para citar a Marx, la propiedad recibe su forma puramente económica descartando todos sus atractivos y asociaciones políticos y sociales.[12]

Sobre todo, significa que la apropiación de la fuerza de trabajo excedente tiene lugar en la esfera "económica" con medios "económicos". En otras palabras, la apropiación del excedente se logra en formas determinadas por la separación completa del productor de las condiciones de la fuerza de trabajo y por la propiedad privada absoluta sobre los medios de producción en manos del apropiador. La presión directa "extraeconómica" o la coerción abierta son, en principio, innecesarias para obligar al trabajador expropiado a ceder trabajo excedente. Aunque la fuerza coercitiva de la esfera "política" es necesaria en última instancia para mantener la propiedad privada y el poder de la apropiación, la necesidad económica proporciona la compulsión inmediata que fuerza al trabajador a transferir el trabajo excedente al capitalista para obtener acceso a los medios de producción.

El trabajador es "libre"; no está en una relación de dependencia o servidumbre; la transferencia de trabajo excedente y su apropiación por parte de otro no están condicionadas por una relación extraeconómica. La pérdida del trabajo excedente es una condición inmediata de la producción en sí misma. El capitalismo, en estos aspectos, difiere de las formas precapitalistas porque estas últimas se caracterizan por modos extraeconómicos de extracción de excedente: coerción política, legal o militar, lazos tradicionales o deberes, etc., que exigen la transferencia del trabajo excedente a un señor o al estado por medio de servicios de trabajo, renta, impuestos, etcétera.

La diferenciación de la esfera económica en el capitalismo puede resumirse de la siguiente manera: las funciones sociales de producción y distribución, la extracción de excedentes y la apropiación, y la asignación de la fuerza de trabajo social están, por así decirlo, privatizadas, y se logran por medios no autoritarios y no políticos. En otras palabras, la asignación social de recursos y fuerza de trabajo no tiene lugar, en su conjunto, por medio de dirección política, deliberación comunal, deber hereditario, costumbres u obligaciones religiosas, sino más bien a través de los mecanismos

[12] Marx, *El capital*, t. I, vol 3., pp. 892, 893.

de intercambio de mercancías. Los poderes de la apropiación de excedentes y la explotación no descansan directamente en las relaciones de dependencia jurídica o política, sino que se basan en una relación contractual entre los productores "libres" –jurídicamente libres, y libres de los medios de producción– y un apropiador que tenga propiedad privada absoluta sobre los medios de producción.

Desde luego, hablar de la diferenciación de la esfera económica en estos sentidos no es sugerir que la dimensión política es de alguna forma ajena a las relaciones capitalistas de producción. La esfera política en el capitalismo tiene un carácter especial porque el poder coercitivo que respalda la explotación capitalista no está manejado directamente por el apropiador y no se basa en la subordinación política o jurídica del productor a un amo. Pero siguen siendo esenciales un poder coercitivo y una estructura de dominio, aunque la libertad y la igualdad del intercambio entre capital y fuerza de trabajo significa que el "momento" de coerción está separado del "momento" de apropiación. La propiedad privada absoluta, la relación contractual que une al productor con el apropiador, el proceso de intercambio de mercancías, requieren las formas legales, el aparato coercitivo, las funciones de vigilancia del estado. Históricamente, el estado también ha sido esencial para el proceso de expropiación, que es la base del capitalismo. En todos esos sentidos, pese a su diferenciación, la esfera económica descansa firmemente en la esfera política.

Además, la esfera económica misma tiene una dimensión jurídica y política. En un sentido, la diferenciación de la esfera económica significa simplemente que la economía tiene sus propias formas jurídicas y políticas, cuyo propósito es meramente "económico". La propiedad absoluta, las relaciones contractuales y los aparatos legales que los sostienen son las condiciones jurídicas de las relaciones de producción capitalista, y constituyen la base de una nueva relación de autoridad, dominio y sometimiento entre apropiador y productor.

El correlato de estas formas privadas, económicas, jurídico-políticas, es una esfera política pública separada y especializada. La "autonomía" del estado capitalista está vinculada inextricablemente a la libertad y la igualdad jurídica del intercambio libre y puramente económico ente productores expropiados y apropiadores privados que tienen propiedad absoluta sobre los medios de pro-

ducción y, por lo tanto, una nueva forma de autoridad sobre los productores. Ésta es la importancia de la división de la fuerza de trabajo en la que los dos momentos de la explotación capitalista –apropiación y coerción– se asignan en forma separada a una clase de apropiación privada y una institución coercitiva pública especializada, el estado: por un lado, el estado "relativamente autónomo" tiene un monopolio de fuerza coercitiva; por el otro, la fuerza sostiene un poder "económico" privado que dota a la propiedad capitalista con la autoridad para organizar la producción por sí misma... una autoridad probablemente sin precedentes en su grado de control sobre la actividad productiva y los seres humanos que se dedican a ella.

Los poderes políticos directos que los propietarios capitalistas han perdido en favor del estado los han ganado en el control directo de la producción. Mientras el poder "económico" de apropiación que posee el capitalista es independiente de los instrumentos políticos coercitivos que en última instancia lo hacen poner en práctica, el poder de apropiación está integrado más estrecha y directamente que nunca con la autoridad para organizar la producción. La pérdida del trabajo excedente no es tan sólo una condición inmediata de la producción, sino que la propiedad capitalista vincula, a un grado probablemente no disfrutado por ninguna clase apropiadora anterior, el poder de la extracción excedente y la capacidad de organizar e intensificar la producción directamente para los fines del apropiador. Por explotadores que hayan sido los modos de producción anteriores, por eficaces que hayan sido los medios de extracción excedentes al alcance de las clases explotadoras, en ningún otro sistema la producción social ha respondido tan pronto y de manera universal a las demandas del explotador.

Asimismo, los poderes del apropiador no implican la obligación de llevar a cabo funciones sociales y públicas. En el capitalismo existe una separación total entre la apropiación privada y las obligaciones públicas; y esto significa el desarrollo de una nueva esfera de poder dedicada por completo a propósitos privados, más que sociales. A este respecto, el capitalismo difiere de las formas precapitalistas en las que la fusión de los poderes económicos y políticos significaba no sólo que la extracción excedente era una transacción "extraeconómica" separada del proceso de producción mismo, sino también que el poder de apropiarse del trabajo excedente –ya fuese del estado o de un señor– estaba vinculado al desempeño

de funciones militares, jurídicas y administrativas.

En un sentido, entonces, la diferenciación de lo económico y lo político en el capitalismo es, para ser más precisos, una diferenciación de las funciones políticas mismas y su asignación separada a la esfera privada económica y a la esfera pública del estado. Esta asignación separa las funciones políticas que tienen que ver más inmediatamente con la extracción y la apropiación de excedentes de aquellas con un propósito comunitario más general. Esta formulación, que sugiere que la diferenciación de lo económico es en realidad una diferenciación dentro de la esfera política, es en ciertos aspectos más adecuada para explicar el proceso único del desarrollo occidental y la naturaleza especial del capitalismo. Por lo tanto, quizá sea útil esbozar este proceso histórico de diferenciación antes de ver más de cerca el capitalismo.

EL PROCESO HISTÓRICO DE LA DIFERENCIACIÓN: EL PODER DE LAS CLASES Y EL PODER DEL ESTADO

Si la evolución del capitalismo se ve como un proceso en el que la esfera "económica" se diferencia de la "política", una explicación de esa evolución implica una teoría del *estado* y su desarrollo. Para los fines de este análisis definiremos el estado, en términos muy amplios, como "el complejo de instituciones por medio de las cuales el poder de la sociedad se organiza sobre una base superior al parentesco";[13] una organización del poder que significa una pretensión "de suprema importancia en la aplicación de la fuerza bruta a los problemas sociales" y consiste en "instrumentos especializados formales de coerción".[14] Estos instrumentos de coerción pueden estar previstos o no desde el principio como un medio para que un sector de la población oprima y explote al resto. En cualquier caso, el estado requiere el desempeño de ciertas funciones sociales comunes que otras instituciones menos amplias –unidades domésticas, clanes, grupos de parentesco, etc.– no pueden llevar a cabo.

[13] Morton Fried, *The evolution of political society*, Nueva York, 1968, p. 229.
[14] *Ibid.*, p. 230.

Sea o no el objeto esencial del estado mantener la explotación, su desempeño de las funciones sociales implica una división social del trabajo y la apropiación, por parte de algunos grupos sociales, del excedente que otros producen. Por lo tanto, parece razonable suponer que, independientemente de cómo aparecieron estas "instituciones complejas", el estado emergió como un medio de apropiación del producto excedente –quizás incluso como un medio para intensificar la producción a fin de incrementar el excedente– y como un modo para distribuir ese excedente en una u otra forma. De hecho, puede ser que el estado –por lo menos alguna forma de poder comunitario o público– fuese el primer medio sistemático de apropiación del excedente y quizás incluso el primer organizador sistemático de una producción excedentaria.[15]

Aunque esta concepción del estado implica que la evolución de una autoridad pública especializada y coercitiva entraña necesariamente una división entre productores y apropiadores, no significa que la apropiación privada sea una condición necesaria para que aparezca dicha autoridad. Las dos pueden desarrollarse al mismo tiempo, y puede intervenir un largo proceso histórico antes de que la apropiación privada se disocie claramente del poder público. Por lo tanto, las propuestas sobre la relación entre *clase* y estado deben formularse con mucha cautela. Podría ser engañoso sugerir, como parecen hacerlo con frecuencia los argumentos marxistas, que existe una secuencia de desarrollo universal en la que la clase precede al estado.

Lo que quizá *sí puede* decirse es que, no importa cuál fue primero, la existencia de un estado siempre ha implicado la existencia de clases, aunque este planteamiento requiere una definición de clase que pueda abarcar todas las divisiones entre productores directos y apropiadores de su fuerza de trabajo excedente, incluso casos en los que el poder económico casi no se distingue del poder político, donde la propiedad privada no se desarrolla, y donde la clase y el estado son realmente uno.[16] El punto esencial es reconocer que algunas de las principales divergencias entre los diversos patrones históricos tienen que ver con la naturaleza y la secuencia de las relaciones entre el poder público y la apropiación privada.

[15] Véase Marshall Sablins, *Stone Age economics,* Londres, 1974, caps. 2 y 3, para algunas sugerencias ilustrativas sobre cómo podría surgir una autoridad pública como un medio para intensificar la producción.

[16] Pueden surgir problemas de una definición de clase tan incluyente; uno de ellos son sus implicaciones para el análisis de los estados tipo soviético, que han sido analizados, alternativamente, como autónomos respecto de las clases o como una forma particular de la organización de clases.

Este punto es especialmente importante para identificar las características particulares del camino histórico que conduce al capitalismo, con su grado de diferenciación sin precedentes entre lo económico y lo político. El largo proceso histórico que en última instancia culminó con el capitalismo podría ser visto como una diferenciación creciente –y desarrollada en forma única– del poder de la *clase* como algo distinto al poder del *estado,* un poder de extracción de excedentes que no se basa directamente en el aparato coercitivo del estado. Sería también un proceso en el que la apropiación privada se disocia cada vez más del desempeño de las funciones comunitarias. Si hemos de comprender el desarrollo único del capitalismo, entonces, debemos entender cómo la propiedad y las relaciones de clase, así como las funciones de la apropiación y la distribución del excedente, se liberan, por decirlo así, de las instituciones coercitivas que constituyen el estado –aunque estas instituciones están a su servicio–, y se desarrollan de manera autónoma.

El fundamento de este argumento ha de encontrarse en el análisis que hace Marx de las formaciones precapitalistas y de la naturaleza particular del capitalismo en los *Grundrisse* y *El capital,* especialmente en el volumen III. En los *Grundrisse* Marx analiza la naturaleza del capitalismo en contraste con las formas precapitalistas, y como derivado de ellas, en términos de la separación gradual del productor directo y las condiciones naturales de la fuerza de trabajo. Es característico de las formas precapitalistas el que los productores permanezcan relacionados directamente de una u otra forma con las condiciones del trabajo, por lo menos en posesión de los medios de producción, si no como dueños de los mismos. El caso principal en que el productor directo es expropiado por completo –el caso de la esclavitud– lo determina la relación típicamente directa del productor con las condiciones naturales de la fuerza de trabajo, ya que el esclavo es tomado como un accesorio de la tierra capturada, despojado de sus bienes por medios militares y transformado en una mera condición de producción.

Ahí donde ha surgido una división entre los productores y los apropiadores, la apropiación del excedente adquiere formas "ex-

traeconómicas", ya se trate de la coerción directa del amo hacia el esclavo o, si el trabajador sigue en posesión de las condiciones de trabajo, una relación de señorío y servidumbre en otras formas. En uno de los principales casos precapitalistas, al que Marx denomina "asiático", el estado mismo es el apropiador directo del trabajo excedente de productores que conservan la posesión de la tierra que trabajan. La característica especial del capitalismo es que la apropiación del excedente y la relación entre los productores directos y los apropiadores de su trabajo excedente no adopta la forma de un dominio político directo o una servidumbre legal; y la autoridad que confronta a la masa de productores directos aparece sólo como la personificación de las condiciones de la fuerza de trabajo en contraste con la fuerza de trabajo, y no como gobernantes políticos o teocráticos bajo los primeros modos de producción.[17]

En este análisis de las formas precapitalistas y sus modos "políticos" de extracción de excedentes, tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*, es donde aparece en escena la desafortunada concepción de Marx de las sociedades asiáticas. Éste no es el lugar para realizar un análisis completo de este polémico asunto. Por el momento, lo que importa es que en su análisis de las formas "asiáticas" Marx considera tipos sociales en los que el estado es el medio directo y dominante de la apropiación de excedentes. En este sentido, el tipo "asiático" representa el polo opuesto del caso capitalista, en el que lo económico y lo extraeconómico, el poder de clase y el poder del estado, las relaciones de propiedad y las relaciones políticas, se diferencian menos:

> Si no es el terrateniente privado sino, como sucede en Asia, el estado quien los enfrenta directamente como terrateniente y a la vez como soberano, entonces coinciden la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe entonces ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra. En estas circunstancias, la relación de dependencia, tanto en lo político como en lo económico, no necesita poseer ninguna forma más dura que la que le es común a cualquier condición de súbditos con respecto a ese estado. El estado en este caso es el supremo terrateniente. La soberanía es aquí la propiedad del suelo concentrada en escala nacional. Pero en cambio no existe la propiedad privada de la tierra, aunque sí la posesión y usufructo, tanto privados como comunitarios, del suelo.[18]

[17] Marx, *El capital*, t. III, vol. 8, p. 1007.

Aunque nunca haya existido un representante perfecto de este tipo social –por ejemplo, si nunca ha habido un estado apropiador y redistributivo bien desarrollado en la ausencia completa de la propiedad privada–, el concepto tiene que ser tomado en serio. El estado ha existido, sin duda, como el apropiador más importante y directo de la fuerza de trabajo excedente; y existen evidencias considerables de que este modo de apropiación del excedente ha sido un patrón dominante de desarrollo social, si no universal; por ejemplo en la Grecia de la edad de bronce, así como en las economías "redistributivas" dominadas en gran medida por la realeza del Cercano Oriente y Asia en la Antigüedad. Cualesquiera otras características que Marx haya atribuido a la forma "asiática", ésta, que ha despertado la mayor controversia, necesita ser explorada por todo lo que puede revelar sobre el proceso de diferenciación que nos interesa.

La implicación del argumento de Marx es que la división entre apropiadores y productores –una división implícita en cualquier forma de estado– puede adoptar formas diferentes, formas a las que sólo puede aplicarse la noción de "clase", con mucha cautela cuando no hay un poder "económico" claramente diferenciado. Es cierto que sólo en la sociedad capitalista el poder económico de las clases está completamente diferenciado de los poderes extraeconómicos; y esta obra no tiene la intención de argumentar que sólo hay clases en las formaciones sociales capitalistas. Pero parece importante reconocer, por lo menos, los extremos polares: el modo capitalista, en el que ha ocurrido la diferenciación, y aquel en el cual –como en ciertos estados "redistributivos" burocráticos dominados desde el palacio burocrático del mundo antiguo– el estado mismo, como principal apropiador directo del producto excedente, es al mismo tiempo clase y estado.

Marx a veces parece sugerir que, en el último caso, la dinámica de la historia se ha inhibido si la propiedad y la clase no se liberan y se desarrollan en forma autónoma con respecto al estado "hipertrofiado". Pero hablar aquí de un proceso histórico "inhibido" pue-

[18] *Ibid.*, p. 1006.

de ser engañoso, si implica que el curso del desarrollo que conduce al capitalismo -que Marx rastrea desde la antigua civilización grecorromana, pasando por el feudalismo occidental, hasta llegar al capitalismo- ha sido la regla, más que la excepción, en la historia del mundo, y que todas las demás experiencias históricas han sido aberraciones. Dado que el objetivo primordial de Marx es explicar el desarrollo único del capitalismo en Occidente, y no su "imposibilidad" de evolucionar "espontáneamente" en otras partes, su proyecto mismo implica que -pese a ciertos supuestos aparentemente etnocéntricos- para él es el logro, no la "imposibilidad", lo que cuenta.

En todo caso, la dinámica particular de la forma "asiática", como implica el argumento de Marx, puede ser más común que el movimiento puesto en marcha por la antigua forma grecorromana. Si el estado primitivo era el que controlaba los recursos económicos y el principal apropiador y distribuidor del producto excedente, el avanzado estado "asiático" puede representar un desarrollo más o menos natural derivado de esa forma primitiva: el poder público redistributivo y apropiador en su etapa de desarrollo más avanzada. Visto bajo esa luz, no es tanto la "hipertrofia" del estado "asiático" lo que necesita explicación como el desarrollo aberrante y "autónomo" de la esfera económica que a la larga dio origen al capitalismo.[19]

[19] Ernest Mandel ha criticado a autores como Maurice Godelier por ampliar el significado del "modo de producción asiático" para incluir tanto las formaciones sociales en proceso de transición de la sociedad sin clases al estado con clases y los imperios burocráticos avanzados con estados "hipertrofiados" (Mandel, *The formation of the economic thought of Karl Marx,* Londres, 1971, p. 124*ss*). Si bien Mandel tiene razón al advertirnos de no velar las diferencias entre, digamos, los reinos africanos simples y los estados complejos como el antiguo Egipto; la formulación de Godelier tiene la finalidad de subrayar la continuidad entre las primeras formas de autoridad pública apropiativa y distributiva y el estado "hipertrofiado" avanzado, a fin de subrayar que es el caso *occidental,* con su desarrollo "autónomo" de la propiedad privada y la clase, el que necesita explicación. Mandel habla con frecuencia sobre el desarrollo del capitalismo como si fuera natural, mientras que otras trayectorias históricas han sido obstaculizadas o limitadas.

FEUDALISMO Y PROPIEDAD PRIVADA

La organización capitalista de la producción puede verse como el resultado de un largo proceso en el que ciertos poderes *políticos* se transformaron gradualmente en poderes *económicos* y fueron transferidos a una esfera independiente.[20] La organización de la producción bajo la autoridad del capital presupone la organización de la producción y la integración de una fuerza de trabajo bajo la autoridad de formas de propiedad privada anteriores. El proceso mediante el cual se consolidó esta autoridad de propiedad privada, uniendo el poder de la apropiación con la autoridad para organizar la producción en manos de un apropiador privado en su propio beneficio, puede verse como la privatización del poder político. La supremacía de la propiedad privada absoluta parece haberse establecido en gran medida por medio de una *involución* política, la asunción, por parte de apropiadores privados, de funciones originalmente conferidas a una autoridad pública o comunitaria.

De nuevo, la oposición del modo de producción "asiático" en un extremo y el modo capitalista en el otro ayuda a poner en perspectiva este proceso involutivo. Desde este punto de vista, el asunto crucial no es la presencia o la ausencia de la propiedad privada de la tierra como tal. China, por ejemplo, contaba con una propiedad privada de la tierra bien establecida desde una etapa muy primitiva, y, en todo caso, alguna forma de propiedad de la tierra era con frecuencia un requisito para ocupar algún cargo en el estado "asiático". El punto importante es la relación entre la propiedad privada y el poder político, y sus consecuencias para la organización de la producción y la relación entre el apropiador y el productor. La característica única del desarrollo occidental en

[20] Destaco ahora la especificidad del desarrollo capitalista mucho más que cuando escribí este ensayo. Aunque sigo diciendo que las características particulares del feudalismo occidental que señalo aquí fueron una condición necesaria del capitalismo, ahora subrayaría también su *insuficiencia.* El capitalismo me parece sólo uno de varios caminos de salida del feudalismo occidental (muy aparte de las variaciones dentro del feudalismo), que ocurrió en primera instancia en Inglaterra, en contraste, por ejemplo, con las ciudades-repúblicas italianas o el absolutismo francés. Éstos son temas que espero analizar en el futuro, pero dentro de la polémica del contraste entre el capitalismo inglés y el absolutismo francés véase mi obra *The pristine culture of capitalism: A historical essay on old regime and modern states,* Londres, 1991.

este aspecto es que está marcado por la transferencia más completa y temprana del poder político a la propiedad privada y, por lo tanto, también el más minucioso, generalizado y directo sometimiento de la producción a las demandas de una *clase* apropiadora.

Las peculiaridades del feudalismo occidental arrojaron luz sobre todo el proceso. El feudalismo se describe con frecuencia como una fragmentación o "compartimentación" del poder del estado, pero si bien esta descripción ciertamente identifica una característica esencial, no es todo lo específica que se requiere. Las formas del poder del estado varían, y formas diferentes del poder del estado son susceptibles de fragmentarse de manera distinta. El feudalismo occidental se derivó de la fragmentación de una forma de poder político muy particular. No se trata simplemente de una cuestión de fragmentación o compartimentación, sino también de *privatización*. El poder del estado cuya fragmentación produjo el feudalismo occidental ya había sido privatizado de manera sustancial, localizado en la propiedad privada. La forma de administración imperial que precedió al feudalismo en Occidente, construida sobre los cimientos de un estado basado ya en la propiedad privada y en el dominio de clase, era única en el sentido de que el poder imperial no era ejercido tanto a través de una jerarquía de funcionarios burocráticos (como en el estado "asiático"), sino por medio de lo que se ha descrito como una confederación de aristocracias locales, un sistema municipal dominado por apropiadores privados locales cuya propiedad les confería autoridad política, así como el poder de apropiarse de los excedentes.

Este modo de administración estaba asociado con una relación peculiar entre los apropiadores y los productores, en especial en el imperio occidental, donde no quedaban vestigios de una organización del estado redistributivo y burocrático. La relación entre los apropiadores y los productores era, en principio, una relación entre personas, los poseedores de la propiedad privada y los individuos cuya fuerza de trabajo pertenecía a los apropiadores, estos últimos sujetos directamente a los primeros. Incluso la tributación impuesta por el estado central estaba mediada por el sistema municipal; y la aristocracia imperial se distinguía porque para acumular riqueza se apoyaba más en la propiedad privada que en el cargo. Si bien en la práctica el control de los terratenientes sobre la producción era indirecto y tenue, esto representa un contraste importante con respecto a las primeras formas burocráticas, en las que

los productores estaban sujetos más directamente a un estado apropiador que actuaba por conducto de sus funcionarios.

Con la disolución del imperio romano (y los repetidos fracasos de los estados que lo sucedieron), el estado imperial realmente se dividió en fragmentos en los cuales los poderes políticos y económicos coincidían en manos de individuos cuyas funciones políticas, jurídicas y militares eran al mismo tiempo instrumentos de apropiación privada y de organización de la producción. La descentralización del estado imperial estuvo acompañada por la reducción de la esclavitud y por su remplazo con nuevas formas de fuerza de trabajo dependiente. Esclavos y campesinos antes independientes empezaron a tender hacia condiciones de dependencia, en las que la relación económica entre el apropiador privado individual y el productor individual era, al mismo tiempo, una relación política entre un "fragmento" del estado y su súbdito. En otras palabras, cada "fragmento" básico del estado era al mismo tiempo una unidad productiva en la que la producción estaba organizada bajo la autoridad y para el beneficio de un apropiador privado. Aunque en comparación con el camino que tomó el capitalismo posteriormente el poder del señor feudal de dirigir la producción distaba mucho de ser completo, se había dado un paso importante hacia la integración de la extracción de excedentes y la organización de la producción.[21]

Que la propiedad del señor feudal no fuera "absoluta" sino "condicional" no altera el hecho de que el feudalismo representa un gran avance en la autoridad de la propiedad privada. En realidad, la naturaleza condicional de la propiedad feudal era en cierto sentido un símbolo de su fuerza, no una señal de debilidad, toda vez que la condición para que el señor feudal poseyese la tierra era que debía convertirse en un fragmento del estado, investido con las mismas funciones que le daban el poder de la extracción de

[21] Véase el análisis que hace Rodney Hilton en "A crisis of feudalism", *Past and Present* 80, agosto de 1978, pp. 9-10, sobre el control limitado de los señores feudales sobre el proceso productivo en la práctica. Sin embargo, cabe señalar que al subrayar la naturaleza limitada del señorío feudal Hilton no compara el feudalismo con otras formaciones precapitalistas, sino, por lo menos de manera implícita, con el capitalismo, donde el control directo de la producción que ejerce el apropiador es más completo debido a la expropiación del productor directo y a la naturaleza colectiva y concentrada de la producción capitalista.

excedentes. La coincidencia de la unidad política con la unidad de la propiedad significó también una coincidencia aún mayor entre la unidad de apropiación y la unidad de producción, de manera que la producción podía organizarse más directamente en beneficio del apropiador privado.

La fragmentación del estado, el hecho de que las relaciones feudales fueran al mismo tiempo un método de gobierno y un modo de explotación, significó también que muchos campesinos *libres* se convirtieran, junto con sus propiedades, en súbditos de amos privados, y perdieran la fuerza de trabajo excedente a cambio de protección personal, en una relación de dependencia tanto política como económica. A medida que aumentaba el número de productores independientes que se volvían dependientes, más producción quedaba al alcance de la explotación directa, personal, y de las relaciones de clase. La naturaleza particular de la relación explotadora en el feudalismo y la fragmentación del estado también afectaron la configuración del poder de las clases, al provocar que a la larga fuera más deseable -en algunos aspectos incluso necesario- y más posible que los apropiadores privados expropiaran a los productores directos.

La característica esencial del feudalismo, entonces, era la privatización del poder político, que significaba la integración creciente de la apropiación privada con la organización autoritaria de la producción. Con el tiempo el desarrollo del capitalismo a partir del sistema feudal perfeccionó la privatización y la integración, con la expropiación total del productor directo y el establecimiento de la propiedad privada absoluta. Al mismo tiempo, estos acontecimientos tenían como condición necesaria una nueva forma, más fuerte, de poder público centralizado. El estado despojó a la clase apropiadora de poderes y obligaciones políticos directos, no relacionados de forma inmediata con la producción y la apropiación, dejándolos con poderes de explotación privados libres de funciones públicas sociales.

EL CAPITALISMO COMO LA PRIVATIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO

Puede parecer perverso sugerir que el capitalismo representa la privatización última del poder político. Esta propuesta va directamente en contra de la descripción del capitalismo singularmente caracterizado por una diferenciación de lo económico y lo político. La intención de esta descripción es, así, entre otras cosas, contrastar el capitalismo con la "compartimentalización" del poder del estado que une el poder político privado y el poder económico en manos del señor feudal. Después de todo, es el capitalismo el que está marcado no sólo por una esfera económica especializada y modos económicos de extracción de excedentes, sino también por un estado central con una naturaleza *pública* sin precedentes.

El capitalismo es único por su capacidad de mantener la propiedad privada y el poder de la extracción de excedentes sin que el apropiador ejerza el poder político directo en el sentido convencional. El estado -que está separado de la economía aunque *interviene* en ella- puede pertenecer de manera ostensible (en particular por medio del sufragio universal) a todos, productor o apropiador, sin usurpar el poder explotador de este último. La expropiación del productor directo sólo hace que ciertos poderes políticos directos sean menos inmediatamente necesarios para la extracción de excedentes. Esto es exactamente lo que quiere decir que el capitalista tiene poderes económicos, más que poderes extraeconómicos, de explotación.

Superar la "privatización" del poder político puede incluso ser una condición esencial para la transformación del proceso de trabajo y de las fuerzas de producción, que es la característica distintiva del capitalismo. Por ejemplo, como dijera Robert Brenner,

> Ahí donde la aplicación directa de la fuerza es la condición para la extracción de excedente por parte de la clase gobernante, las mismas dificultades para incrementar el potencial productivo mejorando las fuerzas productivas pueden alentar la erogación del excedente con el fin de aumentar precisamente la capacidad de aplicar la fuerza. De esta manera la clase gobernante puede elevar su capacidad de explotar a los productores directos, o de adquirir más medios de producción (tierra, fuerza de trabajo, herramientas) a través de métodos militares. En lugar de acumularse, el excedente económico se desvía a la fuerza de trabajo improductiva en forma sistemática de la reproducción.[22]

[22] Robert Brenner, "The origins of capitalism", *New Left Review* 104, 1977, p. 37.

Por otro lado, hay otro sentido en el que el poder "político" privado es una condición esencial para la producción y, de hecho, la forma que asume por la "autonomía" de la esfera económica. El capitalista está sujeto, desde luego, a los imperativos de la acumulación y la competencia que lo obligan a expandir el plusvalor, y el trabajador está atado al capitalista no sólo por la autoridad personal de éste, sino por las leyes del mercado que rigen la venta de la fuerza de trabajo.

Pero lo que las leyes "abstractas" de la acumulación capitalista obligan al capitalista a hacer –y lo que las leyes impersonales del mercado laboral le permiten– es precisamente ejercer un grado de control sin precedente sobre la producción. "La ley de la acumulación capitalista, fraudulentamente transmutada de esta suerte en ley natural, no expresa en realidad sino que *la naturaleza de dicha acumulación* excluye toda mengua en el grado de explotación";[23] y esto significa un control firme del proceso de trabajo, incluso un código legal interno, para asegurar la reducción del tiempo de trabajo necesario y la producción del plusvalor máximo en un periodo de trabajo fijo. La necesidad de una "autoridad rectora", como explica Marx, se intensifica en la producción capitalista tanto por la naturaleza socializada y cooperativa de la producción –condición para su alta productividad– como por la naturaleza antagónica de una relación explotadora basada en la demanda de máxima extracción de plusvalor.

La *producción* capitalista comienza en realidad, señala Marx,

> allí donde el *mismo* capital individual emplea simultáneamente una cantidad de obreros relativamente grande y, en consecuencia, el proceso de trabajo amplía su volumen y suministra productos en una escala *cuantitativamente* mayor. El operar de un número de obreros relativamente grande, al mismo tiempo, en el mismo espacio (o, si se prefiere, en el mismo campo de trabajo), para la producción del mismo tipo de mercancías y bajo el mando del mismo capitalista, constituye histórica y conceptualmente *el punto de partida de la producción capitalista.*[24]

Una condición fundamental de esta transformación es el control

[23] Marx, *El capital*, t. I, vol. 3, p. 770.
[24] *Ibid.*, t. I, vol. 2, 1994, p. 391. La *producción* capitalista, sin embargo, presupone *relaciones sociales* capitalistas. Véase *infra*, p. 160, n. 35.

del capital sobre el proceso de trabajo. En otras palabras, una forma específicamente capitalista de producción empieza cuando el poder "político" directo es introducido en el proceso de producción mismo, como condición básica de la producción:

> Con la cooperación de muchos asalariados, el mando del capital se convierte en el requisito para la ejecución del proceso laboral mismo, en una verdadera condición de producción. Las órdenes del capitalista en el campo de la producción se vuelven, actualmente, tan indispensables como las órdenes del general en el campo de batalla.[25]

En las sociedades precapitalistas la producción cooperativa era simple y esporádica, aunque a veces tenía, a decir de Marx, "efectos colosales", por ejemplo, bajo el dominio de los reyes asiáticos y egipcios o de los teócratas etruscos. La característica especial del capitalismo es su producción cooperativa, sistemática y continua. El propio Marx expresa la importancia política de este avance en la producción: "*En la sociedad moderna, ese poder de los reyes asiáticos y egipcios o de los teócratas etruscos, etc., es conferido al capitalista,* haga éste su entrada en escena como capitalista aislado o –caso de las sociedades anónimas– como capitalista combinado."[26]

El problema aquí no es si el control capitalista es más "despótico" que el cruel autoritarismo personal del capataz de esclavos, látigo en mano; tampoco si la explotación capitalista es más opresiva que las demandas de un señor feudal ávido de rentas. El grado de control ejercido por el capital sobre la producción no depende necesariamente del grado de "despotismo". En cierta medida, el control se impone, no por la autoridad personal, sino por las exigencias impersonales de la producción de las máquinas y la integración técnica del proceso de trabajo (aunque esto puede ser exagerado y, en cualquier caso, la necesidad de integración técnica es impuesta en gran medida por las compulsiones de la acumulación capitalista y las demandas del apropiador).

Mientras el capital, con su propiedad absoluta sobre los medios de producción, tiene a su alcance nuevas formas de coerción puramente "económica" –como la facultad de despedir obreros o

[25] *Ibid.*, p. 402.
[26] *Ibid.*, p. 406 (cursivas de la autora).

cerrar plantas–, la naturaleza de su control sobre el proceso de trabajo está condicionada en parte por la *falta* de una fuerza coercitiva directa. La organización y la supervisión intrincadas y jerarquizadas del proceso de trabajo como medio para incrementar el excedente en la *producción* es un sustituto de un poder coercitivo de *extracción* de excedente. La naturaleza de la clase trabajadora independiente es tal que las nuevas formas de organización y resistencia de los obreros se han incorporado al proceso de producción.

En cualquier caso, el control capitalista, en diferentes circunstancias, puede ejercerse en formas que van de la organización más "despótica" (por ejemplo el "taylorismo") a los diversos grados de "control de los trabajadores" (aunque no deben subestimarse las presiones contra estos últimos, inherentes a la estructura de la acumulación capitalista). Pero cualesquiera que sean las formas que adopte el control capitalista, persisten sus condiciones esenciales: en ningún otro sistema de producción está tan escrupulosamente disciplinado y *organizado* el trabajo, y ninguna otra organización de producción es tan sensible a las exigencias de apropiación.

Existen, entonces, dos puntos críticos de la organización capitalista de la producción que ayudan a explicar la naturaleza peculiar de lo "político" en la sociedad capitalista y a situar la *economía* en la arena política: primero, el grado sin precedente en el que la organización de la producción se integra con la organización de la apropiación; segundo, el alcance y la generalidad de esa integración, el grado prácticamente universal en el que la producción en la sociedad en su conjunto se somete al control del apropiador capitalista.[27] El corolario de estos acontecimientos en la producción es que el apropiador renuncia al poder político directo en el sentido público convencional, y pierde muchas de las formas tradicionales de control personal sobre la vida de los obreros, fuera del proceso de producción inmediato, de que gozaban los apropiadores precapitalistas. Nuevas formas de control indirecto de clases pasan a las manos "impersonales" del estado.

Al mismo tiempo, si el capitalismo –con su clase trabajadora jurídicamente libre y sus poderes económicos impersonales– retira del control de clases directo muchas esferas de actividad personal y social, la vida humana por lo general es atraída con mayor firmeza que nunca a la órbita del proceso de producción. Directa o indirectamente, las demandas y la disciplina de la producción capitalista, impuestas por las exigencias de la apropiación, la competencia y la acumulación capitalista, atraen a su esfera de influencia –y por ende al dominio del capital– una amplia gama de actividades, y ejercen un control sin precedentes sobre la organización del *tiempo*, dentro y fuera del proceso de producción.

Estos acontecimientos revelaron la existencia de una esfera económica diferenciada y de leyes económicas, pero su importancia puede verse oscurecida al contemplarlos sólo bajo esa luz. Es igualmente importante verlos como una transformación de la esfera *política*. En un sentido, la integración de la producción y la apropiación representa la "privatización" última de la política, toda vez que las funciones antes asociadas con un poder político coercitivo –centralizado o "compartimentalizado"– se ubican ahora firmemente en la esfera privada, como funciones de una clase apropiadora privada libre de las obligaciones de cumplir propósitos sociales más elevados. En otro sentido, representa la *expulsión* de la política de esferas en las que siempre ha participado directamente.

[27] La esclavitud es la forma precapitalista de la explotación de clases de la cual podría argumentarse de manera convincente que el explotador ejerce un control continuo y directo sobre la producción; pero dejando a un lado muchas preguntas en torno a la naturaleza y al grado de control del dueño de esclavos sobre el proceso de trabajo, algo queda claro: que incluso entre las pocas sociedades en las que la esclavitud ha estado generalizada en el área de la producción nunca se ha acercado a la generalidad de la fuerza de trabajo asalariada de las sociedades capitalistas avanzadas, sino que siempre ha estado acompañada –y quizá superada– por otras formas de producción. Por ejemplo, en el imperio romano, donde la esclavitud antigua llegó a su clímax en los latifundios esclavistas, los productores campesinos seguían superando en número a los esclavos. Aunque los productores independientes estuvieran sujetos a varias formas de *extracción* de excedentes, grandes segmentos de la *producción* permanecían fuera del alcance del control directo de una clase explotadora. También puede argumentarse que esto no fue accidental; que la naturaleza de la producción esclavista hacía imposible su generalización; que un importante obstáculo a su expansión futura era su dependencia de la coerción directa y del poder militar, y que, por el contrario, la naturaleza universal única de la producción capitalista y su capacidad para subordinar prácticamente toda la producción a las demandas de la explotación está inseparablemente ligada a la diferenciación de lo económico y lo político.

La coerción política directa queda excluida del proceso de extracción de excedente y se traslada a un estado que generalmente interviene sólo de manera indirecta en las relaciones de producción, y la extracción de excedentes deja de ser un asunto inmediatamente político. Esto significa que el objetivo de la lucha de clases necesariamente cambia. Como siempre, la disposición de la fuerza de trabajo excedente sigue siendo el tema central del conflicto de clases; pero ahora ya no se distingue de la organización de la producción. La lucha por la apropiación aparece, no como una lucha política, sino como una batalla por los términos y condiciones del trabajo.

LA LOCALIZACIÓN DE LA LUCHA DE CLASES

A lo largo de gran parte de la historia, los asuntos centrales relacionados con la lucha de clases han sido la extracción y la apropiación de excedentes, no la producción. El capitalismo es único por su concentración en la lucha de clases "en el punto de producción" porque sólo en el capitalismo coinciden de manera tan completa la organización de la producción y de la apropiación. También es único por su transformación de las luchas por la apropiación en disputas aparentemente no políticas. Por ejemplo, mientras la lucha salarial en el capitalismo puede percibirse como meramente "económica" ("economicismo"), no sucede así con la lucha por rentas librada por los campesinos medievales, aunque el asunto central en ambos casos es la enajenación de la fuerza de trabajo y su distribución relativa entre los productores directos y los apropiadores explotadores. Sin importar cuán voraz pudiera ser la lucha por los salarios, la relación salarial en sí misma, según Marx, permanece intacta: la base de los poderes de extracción del apropiador –la condición de su propiedad y la carencia de propiedad del obrero– no está en peligro inminente. Las luchas por las rentas, dondequiera que la apropiación descanse en los poderes "extraeconómicos", tienden a implicar derechos de propiedad, poderes y jurisdicciones de orden político.

El conflicto de clases en el capitalismo tiende a encapsularse en la unidad de producción individual, y esto le confiere a la lucha de clases una naturaleza especial. Cada fábrica, unidad altamente

organizada e integrada con su propia jerarquía y estructura de autoridad, contiene en sí misma las principales causas del conflicto de clases. Al mismo tiempo la lucha de clases entra directamente en la organización de la producción, es decir, la administración de relaciones de producción antagónicas es inseparable de la administración del proceso de producción mismo. Aunque el conflicto de clases sigue siendo una parte integral del proceso de producción, al que no debe perturbar, la lucha de clases debe *domesticarse*.

El conflicto de clases por lo general se convierte en una guerra declarada sólo cuando se exterioriza, en particular porque el brazo coercitivo del capital está fuera de los límites de la unidad productiva. Esto significa que cuando surgen confrontaciones violentas por lo general no son directamente entre el capital y la mano de obra. No es el capital en sí, sino el estado, el que se hace cargo del conflicto de clases cuando intermitentemente rebasa los muros y adopta una forma más violenta. El poder del capital generalmente permanece en segundo plano; y cuando el dominio de clases se hace sentir como una fuerza coercitiva directa y personal, surge bajo la apariencia de un estado "autónomo" y "neutral".

La transformación de los conflictos políticos en económicos y la ubicación de las luchas en el punto de producción también tienden a hacer que la lucha de clases en el capitalismo sea *local* y *particularista*. En este aspecto, la organización misma de la producción capitalista se resiste a la unidad de la clase obrera que supuestamente debe ser alentada por el capitalismo. Por un lado, la naturaleza de la economía capitalista –su naturaleza nacional, incluso supranacional, la interdependencia de sus componentes, la homogeneización de las labores producidas por el proceso de trabajo capitalista– hacen que sea necesaria y posible una conciencia de clase obrera y una organización de clases en gran escala. Éste es el aspecto de los efectos del capitalismo en la conciencia de clase que con tanta frecuencia ha subrayado la teoría marxista. Por otro lado, el desarrollo de esta conciencia y esta organización deben tener lugar en contra de la fuerza centrífuga de la producción capitalista y su privatización de los asuntos políticos.

Las consecuencias de este efecto centrífugo, aunque no muy bien explicadas por las teorías de la conciencia de clase, han sido objeto de comentarios de observadores de las relaciones industriales, que han apreciado la importancia creciente, más que decreciente, de las luchas "nacionales" en el capitalismo contemporáneo.

Mientras que la concentración de las luchas de la clase obrera en el frente nacional puede menguar la naturaleza política y universal de aquéllas, esto no necesariamente implica una disminución en la militancia. El efecto paradójico de la diferenciación que establece el capitalismo entre lo económico y lo político es que la militancia y la conciencia política se han convertido en asuntos independientes.

Vale la pena considerar, en cambio, que las revoluciones modernas han tendido a ocurrir donde el modo de producción capitalista está menos desarrollado; donde ha coexistido con formas de producción más antiguas, sobre todo la campesina; donde la compulsión "extraeconómica" ha representado un papel más importante en la organización de la producción y la extracción de la fuerza de trabajo excedente; y donde el estado ha actuado no sólo como un apoyo para las clases apropiadoras, sino como un apropiador precapitalista por derecho propio; en pocas palabras, donde la lucha económica ha sido inseparable del conflicto político y el estado, como un enemigo universal de las clases y más visiblemente centralizado, ha servido como centro de la lucha de clases. Aun en sociedades capitalistas más desarrolladas, la militancia de masas suele surgir en respuesta a la compulsión "extraeconómica", en particular en la forma de una acción opresiva por parte del estado, y también varía en proporción a la participación del estado en conflictos en torno a los términos y condiciones de trabajo.

Estas consideraciones vuelven a plantear preguntas sobre en qué sentido es adecuado ver el "economicismo" de la clase trabajadora, en sociedades capitalistas avanzadas, como reflejo de un estado de conciencia de clase en desarrollo, según lo hacen muchos socialistas. Visto desde la perspectiva del proceso histórico, puede decirse que representa una etapa de desarrollo más avanzada, no menos. Si se ha de superar esta etapa, es importante reconocer que el llamado "economicismo" de las actitudes de la clase trabajadora no refleja tanto una falta de conciencia política como un cambio objetivo en la ubicación de la política, un cambio en la arena y los objetos de la lucha política inherente a la estructura misma de la producción capitalista.

Éstas son algunas de las formas en que la producción capitalista tiende a transformar las luchas "políticas" en "económicas". Es verdad que en el capitalismo contemporáneo hay algunas tendencias que pueden intervenir para contrarrestar estas otras. La integración nacional e internacional de la economía capitalista avanzada traslada cada vez con mayor frecuencia los problemas de la acumulación capitalista de la empresa individual a la esfera "macroeconómica". Es posible que los poderes de apropiación del capital que el estado ha dejado intactos, es más que están reproducidos y fortalecidos, se subviertan por la necesidad creciente que el capital tiene del estado; no sólo para facilitar la planeación capitalista, asumir riesgos o manejar y contener conflictos de clases, sino también para llevar a cabo las funciones sociales abandonadas por la clase apropiadora y contrarrestar sus efectos antisociales. Al mismo tiempo, si el capital en su crisis creciente demanda, y obtiene, la complicidad del estado para sus propósitos antisociales, ese estado puede llegar a ser el objetivo primordial de la resistencia en países capitalistas avanzados, como ha sucedido en toda revolución moderna exitosa. La consecuencia puede ser superar el particularismo y el "economicismo" impuestos en la lucha de clases por el sistema de producción capitalista, con su diferenciación de lo económico y lo político.

En todo caso, la lección estratégica de la transferencia de los asuntos "políticos" a la "economía" no es que las luchas de clases deben concentrarse principalmente en la esfera económica o "en el punto de producción". La división de las funciones "políticas" entre clase y estado tampoco significa que en el capitalismo el poder está tan disperso en la sociedad civil que el estado deja de tener un papel específico y privilegiado como sede de poder y blanco de la acción política; tampoco que todo *es* el "estado". De hecho es todo lo contrario. La división de la fuerza de trabajo entre la clase y el estado no significa que el poder esté disperso, sino, por el contrario, que el estado, que representa el "momento" coercitivo del dominio de la clase capitalista, encarnado en el monopolio más especializado, excluyente y centralizado de la fuerza social, es en última instancia el punto decisivo de concentración para todo el poder en la sociedad.

Las luchas en el punto de producción, entonces, incluso en sus aspectos económicos como luchas por los términos de la venta de mano de obra o por las condiciones de trabajo, siguen siendo incompletas en la medida en que no se hagan extensivas a la sede del poder, donde descansa, en última instancia, la propiedad capitalista, con su control de la producción y la apropiación. Al mismo tiempo, las batallas puramente "políticas" por el poder de go-

bernar y regir, permanecerán inconclusas hasta que impliquen no sólo las instituciones del estado, sino también los poderes políticos que se han privatizado y transferido a la esfera económica. En este sentido, la propia diferenciación de lo económico y lo político en el capitalismo –la división simbiótica de la fuerza de trabajo entre las clases y el estado– es precisamente lo que hace esencial la unidad de las luchas económicas y políticas, y lo que debe hacer que el socialismo y la democracia sean sinónimos.

2

REPENSAR LA ESTRUCTURA Y LA SUPERESTRUCTURA

La metáfora estructura/superestructura siempre ha sido más problemática que útil. Aunque el propio Marx la utilizó en raras ocasiones y sólo en contextos por demás aforísticos y alusivos, se le ha adjudicado un peso teórico muy superior a sus limitadas posibilidades. En cierta medida, los problemas inherentes a su empleo como una especie de abreviatura se vieron agravados por la tendencia de Engels a emplear un lenguaje que sugería la compartimentación de esferas cerradas o "niveles" –de índole económica, política, ideológica–, cuyas relaciones entre sí eran externas. Pero los verdaderos problemas empezaron con el establecimiento de ortodoxias stalinistas que elevaron –o redujeron– la metáfora al primer principio del dogma marxista-leninista, lo que afirma la supremacía de una esfera económica autónoma sobre las esferas subordinadas, que la reflejaban pasivamente. De manera más específica, se tendió a concebir la esfera económica más o menos como un sinónimo de las fuerzas técnicas de producción, que operaban de acuerdo con leyes naturales intrínsecas del progreso tecnológico, de tal suerte que la historia se convirtió en un proceso más o menos mecánico de desarrollo tecnológico.

Estas deformaciones de las percepciones materialistas históricas originales de Marx han establecido los términos del debate marxista desde entonces. Ambos lados de las diferentes controversias que han surgido entre los marxistas en las últimas décadas se han podido encerrar en este sistema teórico. Algunas veces se ha presentado la tendencia a tratar las deformaciones como el evangelio marxista y sobre esa base aceptar o rechazar el marxismo. Lo más probable es que cualquiera (como E.P. Thompson) que trabaje en alguna parte de las fisuras entre las alternativas presentadas por este marco teórico sea muy mal interpretado por seguidores y críticos por igual, o que su trabajo sea descartado como una anomalía, una imposibilidad teórica.

Las objeciones a la metáfora estructura/superestructura casi

siempre se han dirigido a su "reduccionismo", tanto su negación de la intervención humana como su incapacidad de darle un lugar adecuado a los factores "superestructurales", a la conciencia tal como se encarna en la ideología, la cultura o la política. Las correcciones a este reduccionismo casi siempre han adoptado la forma del llamado "humanismo" marxista, o bien han puesto el acento en la "autonomía relativa" de los "niveles" de la sociedad, su mutua interacción y el aplazamiento de la determinación por lo "económico" a la "última instancia". Uno de los acontecimientos más importantes de la teoría marxista occidental, el marxismo estructuralista de Althusser, rechazó la opción humanista y replanteó la otra en una serie de formas peculiares y teóricamente complejas.

Ante la opción de un modelo simplista y un modelo mecánico de estructura/superestructura, por un lado, y una "intervención humana" aparentemente desestructurada, por el otro, Althusser y sus seguidores encontraron una solución ingeniosa. Redefinieron las relaciones entre estructura y superestructura de tal forma que la impredecibilidad de la intervención humana podía ser "rigurosamente" excluida de la ciencia de la sociedad, insistiendo en determinaciones completamente "estructurales", y al mismo tiempo permitiendo la especificidad impredecible de la realidad histórica. Lograron esto con cierto número de argucias conceptuales, porque si bien prevalecía un determinismo rígido en el reino de la estructura social, resultó que este reino pertenecía, para todo fin práctico, a la esfera de la teoría pura, mientras que el mundo real y empírico –aunque de poco interés para la mayoría de los teóricos althusserianos–, siguió siendo (pese a todas las denuncias explícitas de contingencia) efectivamente contingente e irreductiblemente particular.

La capital distinción althusseriana entre "modo de producción" y "formación social" ilustra este aspecto. El modo de producción determinado estructuralmente no existe desde el punto de vista empírico, mientras que la formación social que en realidad existe es particular, "coyuntural" y capaz de combinar en un número infinito de formas indeterminadas los diversos modos de producción e incluso varios niveles estructurales "relativamente (¿absolutamente?) autónomos". Las consecuencias de esta simple dualidad entre el determinismo de la teoría estructuralista y la contingencia a la que relegó la historia quedaron ocultas por el hecho de que los althusserianos escribieron muy poca historia, pero también por

el engañoso rigor de sus incursiones en el mundo empírico, donde la descripción simple se adornaba de explicación causal teóricamente rigurosa por medio de categorías taxonómicas infinitamente expandibles, derivadas de la teoría de la estructura.

El marxismo althusseriano, entonces, poco hizo por alejar los términos del debate teórico marxista del terreno establecido por la ortodoxia stalinista. El modelo estructura/superestructura conservó su naturaleza mecánica y su conceptualización de estructura social en términos de "factores", "niveles" o "instancias" discretos, discontinuos y relacionados externamente, incluso si la relación mecánicamente determinista entre la base y sus reflexiones superestructurales se volvían realmente inoperantes en el mundo real por la rígida separación entre estructura e historia y por el aplazamiento indefinido de la determinación económica a una "última instancia" imprevisible. El aparato conceptual estructuralista también tendió a alentar la clase de separación entre lo "económico" y lo "social" e "histórico" que con frecuencia implica la identificación de lo "económico" con la tecnología; y no sorprende encontrar marxistas de persuasión estructuralista buscando en el determinismo tecnológico cómo proporcionar el dinamismo histórico ausente en su visión del mundo como una serie de estructuras discontinuas, autónomas y estáticas.

Por el momento, sin abandonar las falsas alternativas de los debates en torno al stalinismo, los marxistas podrían repicar y también andar en la procesión. Evadirían el "economicismo crudo" o el reduccionismo vulgar" sin abandonar el modelo meramente mecánico de estructura y superestructura. Todo lo que se requería era que adoptaran la tajante dualidad althusseriana de estructura e historia, determinismo absoluto y contingencia irreductible. Y a pesar del desdén althusseriano por el "empirismo" –o precisamente por él (por lo menos debido a la dualidad conceptual en la que se basaba)–, en principio era hasta posible aventurarse al mismo tiempo en la teoría y en el empirismo más puros.

Era sólo cuestión de tiempo que esta incómoda síntesis se desmoronara. Pronto se descubrió que el althusserianismo tan sólo había remplazado –o complementado– las viejas alternativas falsas con otras. Los marxistas podían optar entre estructura e historia, determinismo absoluto y contingencia irreductible, teoría pura y empirismo puro. No sorprende que los teóricos más estrictos de la escuela althusseriana se convirtieran en los empiristas más puros

de la generación postalthusseriana, por lo menos en teoría. En la obra de escritores como Hindess y Hirst, otrora los "antihistoricistas" y "antiempiristas" más rabiosos, las determinaciones absolutas e incondicionales de la estructura dieron paso a la contingencia absoluta e irreductible de la "coyuntura" particular.[1] La afirmación "posmarxista" de la "no correspondencia" entre lo económico y lo político –así como el abandono de la política de clase que esto implica–, el rechazo no sólo del modelo estructura/superestructura, sino también de las complejas nociones materialistas históricas que tenía que representar la infortunada metáfora, entonces, no es más que la otra cara de la moneda althusseriana.

El resultado ha sido un marco de debate completamente distorsionado, que amenaza con excluir al propio Marx del ámbito de la posibilidad teórica. Con arreglo al marco de referencia "posmarxista", simplemente no es posible, por ejemplo, rechazar el "economicismo crudo" –por lo general concebido como determinismo tecnológico– y seguir creyendo en la política de clase, en el papel central del conflicto de clases en la historia o en la primacía de la clase trabajadora en la lucha por el socialismo. Si una clase obrera unida y revolucionaria no emerge plena del desarrollo natural de las fuerzas productivas en el capitalismo, no existe conexión orgánica o "privilegiada" alguna entre la clase trabajadora y el socialismo, o entre las condiciones económicas y las fuerzas políticas. En otras palabras, una vez más, ahí donde no existe una determinación simple, absoluta y mecánica hay contingencia absoluta. Y que Marx y el materialismo histórico se las arreglen.

Y que se las arregle también Edward Thompson, ya que quizás él, más que nadie, ha caído en las grietas del debate marxista en los últimos años porque no coincide con ninguna de las alternativas reconocidas. No quiere esto decir que ha sido soslayado, descartado o menospreciado, sino más bien que tanto sus críticos como sus admiradores con frecuencia lo han malinterpretado, encasillándolo a la fuerza en una de las categorías disponibles. En la oposición entre "economicismo crudo" y "humanismo marxista" él debe ser un humanista para el que las leyes económicas dan paso a una voluntad y una intervención humanas arbitrarias. En el debate entre althusserianos y culturalistas, él es un culturalista –el primigenio, incluso– para el que las determinaciones estructurales se disuelven en la "experiencia". Y en los debates actuales quizás es tan susceptible de ser mal utilizado por los filósofos del "discurso" como relegado al campo de los "reduccionistas de clase", o tal vez desechado como una anomalía teórica que, si bien muestra un sano desdén por el "economicismo crudo" y aprecio por la ideología y la cultura, aún conserva una creencia irracional en la importancia de la clase. Hasta cierto punto él dio cabida a estas clasificaciones distorsionadoras al dejarse atrapar en los términos del debate imperante; pero en sus pronunciamientos explícitos sobre asuntos teóricos y, más aún, en su práctica historiográfica pueden encontrarse los hilos sueltos de una tradición marxista que esas falsas dicotomías han ocultado sistemáticamente.

[1] Estas francas afirmaciones sobre Hindess, Hirst *et al.* se analizan con mayor detalle en mi libro *The retreat from class,* Londres, 1986.

MODOS DE PRODUCCIÓN Y FORMACIONES SOCIALES

Abordemos el tema desde atrás, con la crítica controvertida que hace Thompson sobre Althusser y en particular con sus comentarios sobre las concepciones althusserianas del modo de producción y la formación social. En *The poverty of theory* Thompson acusó a Althusser de identificar el modo de producción con la formación social –por ejemplo, el modo capitalista de producción con el capitalismo–, de tal suerte que una descripción abstracta, aunque no crudamente economista, de las leyes del capital toma el lugar de "una formación social en la totalidad de sus relaciones".[2] En otras palabras, Althusser, como Marx en su "fase *Grundrisse*", fue acusado por Thompson de tratar el capital prácticamente como una idea hegeliana que se despliega en la historia y encarna en sí misma a toda sociedad capitalista, "el capital en la totalidad de sus relaciones".

Esta crítica, tal cual, fue juzgada bastante mal; como dijera Perry Anderson, Althusser y Balibar adoptaron el concepto de formación social y lo distinguieron deliberadamente del "modo de producción", justo para corregir la "confusión constante en la literatura

[2] E.P. Thompson, *The poverty of theory,* Londres, 1987, p. 346.

marxista entre la formación social y su infraestructura económica".[3] El concepto de "formación social" fue adoptado por los althusserianos en vez del de "sociedad", concepto que "sugería una simplicidad y una unidad engañosas [...] la noción hegeliana de una totalidad circular y expresiva":

> Como una advertencia forzosa de que la diversidad de las prácticas humanas en cualquier sociedad es irreductible sólo a la mera práctica económica. El problema al que se remitía es precisamente el que da pie a las preocupaciones de Thompson en torno a la base y la superestructura: la diferencia entre las meras estructuras económicas del "capital" y el complejo entramado de la vida cultural, política y social del capitalismo (francés, inglés o americano).[4]

En otras palabras, señalaba Anderson, Thompson se las había "ingeniado para culpar a sus opositores de un error que ellos eran los primeros en mencionar".

Y sin embargo hay un sentido muy importante en el que Thompson tenía razón, porque la forma misma en que Althusser y Balibar establecieron una distinción entre modo de producción y formación social aumentó la confusión, más que corregirla. En parte su rectificación se limitó a reproducir los mismos errores de la metáfora estructura/superestructura que pretendía corregir; en parte, privaron a la metáfora de las valiosas percepciones que debía transmitir.

El "modo de producción" tal como lo concebían los althusserianos tiene inscrita teóricamente, en su interior, toda una estructura social que contiene diversos "niveles" económicos, políticos e ideológicos. En el caso de Althusser y Balibar mismos quizá no esté muy claro que el concepto de "modo de producción" es en realidad sinónimo de totalidad, pero sin duda la base a partir de la cual puede generarse teóricamente una totalidad social: el "capitalismo" en la totalidad de sus relaciones económicas, políticas e ideológicas. En otros teóricos prominentes de corte althusseriano –en especial Nicos Poulantzas– el "modo de producción" mismo representa de manera explícita la totalidad:

[3] Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londres, 1980 [*Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 74].
[4] *Ibid.*, p. 75.

> Por *modo de producción* no se designará lo que se indica en general como económico, las relaciones de producción en sentido estricto, sino una combinación específica de diversas estructuras y prácticas que, en su combinación, aparecen como otras tantas instancias o niveles, en suma como otras tantas estructuras regionales de aquel modo. Un modo de producción, como dice de una manera esquemática Engels, comprende diversos niveles o instancias: lo económico, lo político, lo ideológico y lo teórico.[5]

El concepto de "formación social" tal como lo usan estos teóricos no pretende negar esta relación entre el modo de producción y la totalidad social que comprende; no pretende, por ejemplo, negar que el modo de producción capitalista (MPC) equivale al capitalismo en la totalidad de sus relaciones. En cambio, el concepto de formación social simplemente implica que ninguna entidad social individual existente en la historia es "pura"; por ejemplo, ninguna sociedad existente representa el MPC puro y simple. O, para decirlo en otras palabras, "el modo de producción constituye un objeto abstracto-formal que no existe en el sentido estricto de la realidad."[6] Sólo existen "formaciones sociales" impuras, y éstas contendrán varios modos de producción coexistentes con todos sus "niveles", o incluso varios fragmentos "relativamente autónomos" de modos de producción. Los diversos elementos que comprende una formación social incluso podrían estar desfasados entre sí.

En el modo de producción construido teóricamente, siguen existiendo relaciones estructurales tan rígidamente determinadas y monolíticas entre los niveles económico y superestructural autocontenidos, pero en el mundo histórico este bloque estructural puede fragmentarse y recombinarse en un número infinito de formas. Es como si las formaciones sociales históricas "reales, concre-

[5] Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969, p. 4. Por cierto, poco se justifica el llamado que hace Poulantzas a la autoridad de Engels con respecto a esta concepción del modo de producción. La referencia de Engels a "factores" o "elementos" –independientemente de cuanto pudo haber contribuido al tratamiento de lo "económico", lo "político", etc., como esferas o "niveles separados espacialmente y autónomos"– se aplica a las diferentes fuerzas que, juntas, determinan la historia de cualquier todo social, pero no aparece en la definición del "modo de producción" en sí mismo.
[6] *Ibid.*, p. 3.

tas" estuvieran compuestas de elementos cuya lógica estructural interna está determinada en el nivel teórico, mientras que los procesos históricos se limitan a dividir y recombinar estos elementos en diversas formas (¿arbitrarias y contingentes?). El análisis histórico, entonces, no puede hacer mucho más que describir y clasificar las combinaciones de los modos de producción y los fragmentos de los mismos que constituyen una formación social dada.

Las consecuencias prácticas de este marco teórico están ilustradas vívidamente en el enfoque de Poulantzas del problema de la política en la sociedad capitalista. Tras haber establecido el principio de que toda una estructura social –con niveles económicos, políticos, ideológicos y teóricos– se encuentra contenida en el modo de producción "abstracto-formal", construye teóricamente la "instancia política" del MPC y produce un "tipo" de estado que corresponde a este modo de producción. Esto implica la construcción teórica de conexiones entre el estado y los diferentes niveles del modo de producción, así como la elaboración de características específicas del "tipo" capitalista de estado.

El efecto de este argumento es paradójico. Parece implicar que la conexión entre los "niveles" de un modo de producción, y de manera específica la correspondencia entre el MPC y el "tipo" de estado capitalista, es "abstracto-formal" más que "real-concreta"; que los componentes de un modo de producción pueden relacionarse de modo "estructural", pero no por fuerza históricamente. Por un lado, entonces, la lógica estructural aplasta al hecho histórico. Por el otro parece que las relaciones que imperan realmente entre el estado y el modo de producción en formaciones sociales históricamente existentes pueden tener poco que ver con esta lógica estructural y parecer casi accidentales. Las partes de un modo de producción, que pueden estar relacionadas entre sí por una lógica estructural ineluctable en el reino "abstracto-formal", pueden separarse fácilmente en la realidad histórica.

Un estado es capitalista, entonces, no en virtud de su conexión con las relaciones capitalistas de producción sino de ciertas características estructurales derivadas, por medio de una construcción teórica autónoma, de un MPC abstracto-formal. Por eso es posible decir que una formación social en la que las relaciones capitalistas de producción aún no son dominantes puede ser caracterizada como un estado "capitalista".

Y así es, de hecho, como Poulantzas describe el absolutismo europeo.[7] El estado absolutista es designado como un tipo de estado capitalista no porque guarde una relación real con las relaciones capitalistas de producción subyacentes (Poulantzas trata por todos los medios de subrayar que en esta etapa las relaciones capitalistas son muy rudimentarias), sino porque muestra ciertas características estructurales formales que él ha establecido, de modo más o menos arbitrario, como correspondientes en teoría al MPC.[8]

En estos principios teóricos hay demasiado determinismo rígido y al mismo tiempo demasiada arbitrariedad y contingencia; es decir, demasiada determinación teórico-abstracta, casi idealista, y no la suficiente causalidad histórica. Por un lado, las simplificaciones mecánicas del modelo estructura/superestructura han quedado intactas; por el otro, simplemente se han evadido las cuestiones críticas indicadas por esa metáfora acerca de los efectos de las condiciones materiales y las relaciones de producción en los procesos históricos. De hecho, se ha permitido que correspondencias teóricas *a priori* oculten relaciones históricas verdaderas.

Todo esto contrasta notablemente con la propia concepción de Marx de la conexión entre las relaciones de producción y las formas políticas:

La forma económica específica en la que se extrae el plustrabajo impago

[7] *Ibid.*, pp. 197-211.

[8] Tratar el absolutismo como una especie de antesala del capitalismo, o como el reflejo de un equilibrio temporal entre una clase feudal en decadencia y una burguesía emergente, ha sido una práctica común entre los marxistas, que denota una tendencia a evadir la cuestión de la transición del feudalismo al capitalismo asumiendo la existencia del capitalismo en algún lugar en los intersticios del feudalismo, en espera de ser liberado. Este procedimiento de dar por sentado precisamente lo que necesita ser explicado es frecuente en el marxismo estructuralista, donde partes de cualquiera o de todos los modos de producción pueden considerarse presentes, según se requiera, sin explicación y sin proceso, en cualquier formación social, simplemente en espera de convertirse en "dominante". El surgimiento del capitalismo puede "explicarse" tan sólo con afirmar, tautológicamente, que el MPC, o una parte importante de él (¿como un "tipo" de estado capitalista?) ya estaba presente en la combinación de modos de producción que constituían las formaciones sociales pertinentes. Para mayor información sobre la crítica obligada de este aspecto del althusserianismo y de la tradición marxista de la que surge, junto con un argumento poderoso que demuestra los orígenes de esta visión de la historia en la historiografía y la ideología "burguesas", véase George Comninel, *Rethinking the French Revolution*, Londres, 1987.

al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ello [...] En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos [...] donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso. Esto no impide que la misma base económica –la misma con arreglo a las condiciones principales–, en virtud de incontables circunstancias empíricas [...] puedan presentar variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas.[9]

Aunque Poulantzas y otros citan con frecuencia partes de este pasaje, éste revela un marco conceptual bastante diferente a la distinción althusseriana entre "modo de producción" y "formación social". No transmite ni el determinismo mecánico del "modo de producción" althusseriano ni la contingencia arbitraria de la "formación social". En cambio, sugiere tanto la variabilidad de la realidad empírica como la operación, dentro de ella, de una lógica derivada de las relaciones de producción.

Marx ilustra aún más la diferencia con su uso de lo que los althusserianos denominan "formación social"; uso que difiere sustancialmente del de Althusser, Balibar o Poulantzas (muy aparte de si alguna vez se pensó que el concepto llevara la carga teórica que adquirió recientemente). En un pasaje que ocupa un lugar central en la teoría althusseriana, Marx escribe:

En todas las formas de sociedad [que en el contexto es una traducción menos engañosa de *Gesellschaftsformen* que "formación social"] existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve.[10]

[9] K. Marx, *El capital*, t. III, vol. 8, 1981, p. 1007.
[10] K. Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, pp. 27-28.

Es ilustrativo señalar lo que él quiere decir con "formas de sociedad". Incluye "pueblos pastores", "Antigüedad", "el orden feudal", "sociedad burguesa moderna". Cualquier otra cosa que signifique este pasaje –y cualesquiera problemas que puedan surgir de las formulaciones de Marx–, implica que:

1] "forma de sociedad" se refiere a algo parecido al feudalismo (el orden feudal) o al capitalismo (sociedad burguesa), no sólo como un fenómeno "concreto" individual y único, como "Inglaterra durante la Revolución industrial" (uno de los ejemplos de Poulantzas de una "formación social"), sino como una clase de fenómenos concretos que tienen cierto tipo de lógica sociohistórica en común; y

2] la intención del pasaje es, si acaso, subrayar la unidad, no la "heterogeneidad", de una "formación social".

No se trata de varios modos de producción dominados por uno, sino, por ejemplo, de diferentes ramas de producción asimiladas a la naturaleza específica de la rama que predomina en esa forma social: la naturaleza particular de la agricultura en la sociedad feudal –caracterizada por la producción campesina y la apropiación feudal– afecta la naturaleza de la industria; la naturaleza particular de la industria en la "sociedad burguesa" –la industria dominada por el capital– afecta la naturaleza de la agricultura. El uso que hace Marx del concepto en este punto tiene una aplicación bastante limitada y estrecha, pero no incompatible con sus nociones posteriores, más desarrolladas, que aparecen en el volumen III de *El capital*.

En conjunto, entonces, estos pasajes de *El capital* y los *Grundrisse* transmiten que en las relaciones de producción existe una lógica unificadora que se impone en toda la sociedad, en la compleja variedad de su realidad empírica, en una forma que nos permite hablar de un "orden feudal" o de una "sociedad capitalista", pero sin despojar a las sociedades feudales o capitalistas de la "intrincada trama de su vida social, política, cultural y moral".

El mismo Thompson, a pesar de sus reservas acerca de la "fase *Grundrisse*" de Marx, hace una distinción que resume el enfoque de éste. La "profunda intuición" del materialismo histórico tal como lo concibió Marx, arguye Thompson, no es que las sociedades capitalistas son simplemente "capital en la totalidad de sus relaciones", sino más bien "que la lógica del proceso capitalista ha encontrado su expresión en todas las actividades de una sociedad y ha

ejercido una presión determinante en su desarrollo y forma: esto es lo que nos permite hablar de capitalismo, o de sociedades capitalistas".[11] Existe una diferencia esencial, continúa diciendo, entre un estructuralismo que sugiere una "idea del capital que se despliega por sí mismo" y el materialismo histórico, que tiene que ver con "un proceso histórico verdadero".

Thompson, entonces, tenía razón por lo menos a medias en su crítica a Althusser, no porque éste disolviera la historia en la estructura, sino, por el contrario, porque, si bien se adhería a una clase de estructuralismo, que identificaba el MPC con el capitalismo, reservó sus operaciones para la esfera de la teoría pura y dejó a la historia más o menos de lado. De hecho, Thompson formuló su crítica a Althusser casi en estos mismos términos en un ensayo mejor conocido como *The poverty of theory*, pero que data más o menos de la misma época: en la teoría althusseriana, escribe,

> con su acento en la 'autonomía relativa' y 'en la determinación de última instancia', los problemas del materialismo histórico y cultural no se resuelven evadiéndolos; dado que la hora solitaria de la última instancia nunca llega, podemos hablar al mismo tiempo de la teoría de dientes para afuera y permitirnos hacer caso omiso de ella en la práctica.[12]

Si hay algo de verdad en la sugerencia de que la distinción althusseriana entre modo de producción y formación social tenía como objetivo hacer que los marxistas, criados a la sombra del modelo estructura/superestructura crudamente economicista y reduccionista, se sensibilizaran más a la especificidad histórica y a la complejidad de la vida social, sólo es una verdad a medias, ya que esa distinción logró su objetivo simplemente abriendo una brecha entre la estructura y la historia y creando un dualismo rígido entre la determinación y la contingencia, que dejó a las determinaciones estructurales más o menos impotentes en la esfera de la explicación histórica y desacreditó al materialismo histórico como forma de explicar los procesos históricos. Ésta no fue más que una evasión del reto planteado por el propio Marx: cómo abarcar tanto la especificidad histórica como la entidad humana, y reconocer al mismo tiempo en ella la lógica de los modos de producción.

[11] Thompson, *Poverty of theory*, p. 254.

[12] Thompson, "Folklore, anthropology, and social history", *Studies in Labour History Pamphlet*, 1979, p. 19 (publicado originalmente en *Indian Historical Review* 3[2], 1978, pp. 247-266).

MATERIALISMO HISTÓRICO CONTRA DETERMINISMO ECONÓMICO

Es precisamente ese reto el que Edward Thompson trató de enfrentar en sus escritos históricos. Sus pronunciamientos teóricos no siempre son útiles para iluminar su práctica histórica, en parte porque en ocasiones se dejaba atrapar en las falsas alternativas ofrecidas por los términos imperantes del debate marxista.[13] Sin embargo, podría hacerse mucho por emancipar la teoría marxista de estas presuntas opciones y devolverla al camino fructífero trazado por el propio Marx. Vale la pena señalar uno o dos aspectos de los comentarios explícitos de Thompson sobre la metáfora estructura/superestructura al paso de los años. Es bien sabido que siempre estuvo interesado en rescatar la intervención y la conciencia humana del punto muerto de los economicismos burdamente reduccionistas, y no es necesario repasar este punto ahora. Su interés en la "experiencia" ha sido objeto de atención más que suficiente, aunque los efectos de esa atención con frecuencia fueron engañosos.[14] Lo que ha tendido a perderse en ese énfasis hecho

[13] En ninguna otra parte se ilustra esto más vívidamente que en la aversión que siente Thompson por la "fase *Grundrisse*" de Marx y en el análisis de la economía política de Marx que hace el propio Thompson. Es difícil explicar por qué éste no percibe que es precisamente en la crítica de Marx de la economía política donde se explican con claridad los principios cabalmente desarrollados del materialismo histórico. Ciertamente puede argumentarse que es ahí donde Marx sentó los principios que Thompson considera más valiosos en su propio trabajo histórico. En cambio la *Ideología alemana*, con todas sus aportaciones al materialismo histórico, aún conserva los rastros de una adhesión relativamente acrítica a la historiografía burguesa. (Este argumento relativo a la diferencia entre la historiografía acrítica de Marx y la crítica de la economía política en la que sus puntos de vista se desarrollan plenamente aparece en la obra de Comninel, *Rethinking the French Revolution*). Una explicación posible del punto ciego de Thompson es que ha estado demasiado dispuesto a aceptar las dicotomías derivadas de la teoría estalinista, que parecen obligarnos a elegir entre un economicismo burdamente reduccionista y un abandono total de la "fase" de la economía política de Marx.

[14] Véase en Harvey J. Kaye, *The British Marxist historians*, Oxford, 1984, un análisis excelente acerca de Thompson y, específicamente, de su relación con la tradición historiográfica anglomarxista de Dobb, Hilton, Hill y otros.

en el "humanismo" de Thompson es que su corolario es con frecuencia una apreciación de las determinaciones estructurales en los procesos históricos más ilustrativa que la de sus críticos estructuralistas.

El modelo mecánico estructura/superestructura, con sus "niveles" concebidos como "cajas" autocontenidas, espacialmente separadas y discontinuas, permite sólo dos opciones inaceptables: o nos adherimos al reduccionismo "ortodoxo" simplista según el cual la caja "económica" básica simplemente se "refleja" en las "cajas" superestructurales, o podemos evitar el "economicismo burdo" con sólo posponer la determinación por lo "económico" a cierta "última instancia" infinitamente distante, efecto que se logra haciendo inoperantes las determinaciones rígidas de la estructura en la historia. Entre estos dos extremos casi no hay cabida para determinaciones "económicas", que, si bien permiten toda la gama de complejidades y especificidades históricas, están sin embargo (por citar a Thompson) "presentes todo el tiempo" no sólo "en última instancia", no "de vuelta en un área de causación última [que] puede dejarse olvidada en su empíreo", no "operativa sólo en un sentido de época", sino todo el tiempo.[15]

Ésta es la difícil dialéctica entre la especificidad histórica y la siempre presente lógica del proceso histórico que el materialismo histórico nos pide que comprendamos. Requiere, como siempre lo ha entendido Thompson, una concepción de lo "económico" no como una esfera "regionalmente" separada, de cierta forma "material", en oposición a "social", sino más bien como irreductiblemente social, de hecho, una concepción de lo "material" tal como lo constituyen las relaciones y prácticas sociales. Por otro lado, la "estructura" –el proceso y las relaciones de producción– no es sólo "económica" sino que también implica y se encarna en formas y relaciones jurídico-políticas e ideológicas que no pueden relegarse a una superestructura separada espacialmente.

Si se puede lograr que la metáfora estructura/superestructura abarque estas percepciones, santo y bueno; pero según Thompson es una mala metáfora porque oscurece la naturaleza de las relaciones mismas que debería indicar. "Debemos decir –sugiere Thompson sobre su desafortunada metáfora– que el cartel apuntaba en la dirección equivocada, mientras que, al mismo tiempo, debemos aceptar la existencia del lugar hacia el cual apuntaba erróneamente."[16] Ese lugar es la "semilla de las relaciones humanas" encarnada en el modo de producción, una semilla de relaciones que impone su lógica en todos los "niveles" de la sociedad. En un comentario a la obra de Raymond Williams, *The long revolution*, Thompson dice:

> Cuando hablamos del modo de producción capitalista por beneficio nos referimos al mismo tiempo a una "semilla" de relaciones humanas características, de explotación, dominio y codicia, que son inseparables de este modo, y que encuentran su expresión simultánea en todos los "sistemas" del señor Williams. Dentro de los límites de la época existen tensiones y contradicciones características que no pueden trascenderse a menos que trascendamos la época misma: hay una lógica económica y una lógica moral, y es inútil discutir a cuál le damos prioridad, puesto que son expresiones diferentes de la misma "semilla de relaciones humanas". Podemos rehabilitar, entonces, la noción de cultura capitalista o burguesa decisiva.[17]

Sin duda hay trampas en la fórmula de que las relaciones de producción "encuentran una expresión simultánea" en todos los "niveles" de la sociedad, no en una secuencia ascendente procedente de una "estructura" económica determinante hacia una superestructura epifenoménica. La determinación "simultánea" podría interpretarse como la total no determinación, incluso absoluta, la no causalidad. Pero la concepción de Thompson de "simultaneidad" es bastante más sutil.[18] Su argumento se orienta, como hemos visto, en contra de las concepciones reduccionistas de causalidad que disuelven la especificidad histórica *y* las concepciones de la determinación económica en las que la determinación se pospone de manera indefinida. La primera combina causa y efecto; la segunda abre una distancia insalvable entre ellos. Ninguna re-

[15] Thompson, "The peculiarities of the English", en *The poverty of theory*, pp. 81-82.

[16] "An open letter to Leszek Kolakowski", en Thompson, *Poverty of theory*, p. 120.

[17] E. P. Thompson, "The long revolution, II", *New Left Review*, 1961, pp. 28-29.

[18] La noción de "simultaneidad" también se analiza en Thompson, "Folklore", pp. 17-18.

quiere investigar la *relación* entre causa y efecto o el *proceso* de determinación. Lo que le interesa a Thompson son las relaciones y los procesos en los que las relaciones de producción –relaciones de explotación, dominio y apropiación– configuran o ejercen presión sobre todos los aspectos de la vida social, al mismo tiempo y para siempre.

El proceso y las relaciones de producción que constituyen un modo de producción se expresan en una lógica "moral", así como en una lógica "económica"; en valores y modos característicos de pensamiento, así como en patrones característicos de acumulación e intercambio. Sólo en el modo de producción capitalista es posible distinguir instituciones y prácticas que son pura y claramente "económicas" (en el sentido estricto de la palabra, que en sí misma se deriva de la experiencia del capitalismo); e incluso aquí el modo de producción se expresa simultáneamente en aquellas instituciones y prácticas "económicas" y en ciertas normas y valores concomitantes que apuntalan los procesos y las relaciones de producción, así como el sistema de poder y dominio en torno al cual están organizados. Estos valores, normas y formas culturales, arguye Thompson, no son menos "reales" que las formas específicamente "económicas" en las que se expresa el modo de producción.

Hay dos aspectos inseparables e igualmente importantes del argumento de Thompson sobre la simultaneidad de las expresiones "económico" y "cultural" en cualquier modo de producción. El primero, que es el que con más frecuencia destacan lo mismo sus críticos que sus admiradores, insiste en que la ideología y la cultura tienen una "lógica" propia que constituye un elemento "auténtico" en los procesos sociales e históricos. "Podemos analizar legítimamente la ideología no sólo como producto, sino también como proceso", observa en su apreciación crítica de Christopher Caudwell, en la que aprueba su comprensión de la "autenticidad" de la cultura y le reclama que atribuya a la lógica de la ideología una autonomía que sugiere "una idea que se impone a la historia".[19] Continúa diciendo:

Tiene su propia lógica que es, en parte, autodeterminada, en el sentido de que algunas categorías tienden a reproducirse a sí mismas en formas

[19] E. P. Thompson, "Caudwell", *Socialist Register*, 1997, pp. 265-266.

consecutivas. Si bien no podemos sustituir la historia verdadera por la lógica ideológica –la evolución capitalista no es la demostración de una idea burguesa básica–, esta lógica es un componente auténtico de esa historia, una historia inconcebible e indescriptible al margen de la "idea".

El otro aspecto del argumento es que si los efectos determinativos del modo de producción operan simultáneamente tanto en la esfera "económica" como en la "no económica", también son ubicuos. La intención del argumento no es negar o minimizar los efectos determinativos del modo de producción sino, al contrario, fortalecer la propuesta de que "actúan todo el tiempo" y en todas partes. En otras palabras, Thompson es quizá materialista en extremo en el momento en que se rehúsa a privilegiar la "economía" por encima de la "cultura". Sin duda, la insistencia en la "simultaneidad" no es un alejamiento o una corrección del materialismo marxista, sino una glosa a las palabras del propio Marx. Al comentar, por ejemplo, el pasaje de los *Grundrisse* sobre "iluminación general" arriba citado, Thompson escribe:

Lo que esto subraya es la simultaneidad de expresión de las relaciones productivas características en *todos* los sistemas y áreas de la vida social, más que alguna noción de primacía (más "real") de lo "económico", considerando las normas y la cultura como un "reflejo" secundario de lo primario. Lo que estoy cuestionando no es la importancia del modo de producción (y las relaciones de poder y propiedad que implica) para toda comprensión materialista de la historia. Lo que cuestiono es [...] la noción de que es posible describir un modo de producción en términos "económicos", dejando de lado como algo secundario (menos "real") las normas, la cultura, los conceptos críticos en torno a los cuales está organizado este modo de producción.[20]

Podríamos querer tener indicaciones más precisas sobre las fronteras entre el "modo de producción" y lo que lo determina, y quizás una tendencia algo menor a pasar de la propuesta de que el modo de producción se "expresa" simultáneamente en la esfera económica tanto como en la no económica, a la sugerencia bastante diferente de que el modo de producción *es* a un tiempo todas las

[20] Thompson, "Folklore", pp. 17-18.

cosas sociales. Pero poco puede dudarse de que la intención de este argumento no es sólo subrayar la "autenticidad" de la cultura, sino también rescatar una comprensión materialista de la historia de las formulaciones que separan los "niveles" sociales, de tal suerte que la "superestructura" se separe, de hecho, de los efectos de la "base" material.

Es también un esfuerzo por rescatar la concepción marxista original del "modo de producción" de su identificación con la "economía" capitalista, tal como se encarna en las relaciones de mercado o en alguna "tecnología" abstractamente autónoma. Ésta es una identificación que la ortodoxia stalinista compartió con la ideología burguesa, que la teoría althusseriana perpetuó en su definición de "niveles" o "instancias", en el proceso mismo de tratar de liberarse del "economicismo vulgar", y que los actuales críticos "posmarxistas" del marxismo –muchos de los cuales se formaron en la escuela althusseriana– han repetido, repudiando un poco fuera de propósito su propio marxismo de cartón al tiempo que reproducen sus distorsiones en su propia concepción de la esfera "económica".

Quizá sea cierto que Thompson no siempre fundamenta la claridad de su concepción "unitaria" y a veces parece que permite que el "modo de producción" se extienda en una totalidad indeterminada de relaciones humanas. Pero existe una diferencia importante entre la afirmación de que "estructura" es también, y al mismo tiempo, "superestructura", y la propuesta de Thompson:

> La producción, la distribución y el consumo no sólo son cavar, transportar y comer, sino también planificar, organizar y disfrutar. Las facultades imaginativas e intelectuales no están confinadas a una "superestructura" y erigidas en una "estructura" de cosas (incluidas cosas de hombres); están implícitas en el acto creativo de la fuerza de trabajo que hace al hombre hombre.[21]

Otro ejemplo podría ser su argumento de que el derecho no se "mantiene cortésmente" en un "nivel" superestructural, sino que aparece "en *cualquier* nivel" y está "implicado en el modo de producción y en las relaciones productivas mismas (como los derechos

[21] E. P. Thompson, "Socialist humanism", *New Reasoner*, 1, 1957, pp. 130-131.

de propiedad, las definiciones de la práctica agraria)".[22] Estas propuestas no significan que la estructura incluya toda la superestructura, o que las relaciones de producción sean sinónimo de todas las relaciones sociales estructuradas por los antagonismos de clase. (¿No es ésta sólo otra forma de decir que el modo de producción equivale a la formación social, concepción a la que Thompson se opone enérgicamente?) Significan que algo de la llamada "superestructura" corresponde a la "estructura" productiva, y es la forma en que las relaciones de producción mismas se organizan, se viven y se disputan. En esta formulación se preservan la especificidad, la integridad y la fuerza determinante de las relaciones de producción; y, en cierto sentido, se establece la distancia requerida que posibilita la causalidad entre la esfera de la producción y otros "niveles" sociales, mientras que al mismo tiempo se indica el principio de conexión y continuidad entre estas esferas independientes tratando a la "economía" como un fenómeno *social*.

Esto nos lleva a otra razón, especialmente sutil, de por qué Thompson rechaza la metáfora convencional estructura/superestructura; y nuevamente el objetivo no es debilitar sino fortalecer el materialismo en la teoría marxista de la historia. Thompson ha sugerido que la metáfora no considera las diferentes formas en que las distintas clases se relacionan con el modo de producción, las diferentes formas en que sus respectivas instituciones y culturas "expresan" el modo de producción.[23] Mientras que el modelo estructura/superestructura tiene cierto valor como descripción de las instituciones e ideologías de la clase gobernante, de las estructuras que sustentan la dominación y el "sentido común del poder", es inadecuado para describir la cultura de los gobernados.

Las costumbres, los rituales y los valores de las clases subordinadas pueden, según Thompson, "ser vistos con frecuencia como inherentes al modo de producción" en una forma en que no lo es la cultura dominante porque forman parte integral de los procesos mismos de reproducción de la vida y de sus condiciones materiales. En pocas palabras, suelen ser las prácticas que constituyen la actividad misma de la productividad. Al mismo tiempo, aunque la cultura de los gobernados con frecuencia es "congruente" con el

[22] Thompson, *Poverty of theory*, p. 288.
[23] Véase especialmente Thompson, "Folklore", pp. 20-22.

sistema de producción y de poder imperante, es debido a que las clases subordinadas experimentan las relaciones de producción a su modo por lo que pueden caer en contradicción con el "sentido común del poder"; y son esas contradicciones las que producen las luchas que determinan la reorganización y la transformación de los modos de producción.

Las transformaciones históricas de esta clase, arguye Thompson, no ocurren de manera simple y espontánea porque los cambios (autónomos) en la estructura produzcan cambios en la superestructura (como, por ejemplo, en el determinismo tecnológico). Ocurren porque los cambios en la vida material se convierten en el terreno de lucha. Si acaso diríamos –aunque Thompson no lo dice en esas palabras, y prefiere evitar el lenguaje de la estructura y la superestructura– que, si las transformaciones históricas se derivan de contradicciones entre estructura y superestructura, es en el sentido de que estas contradicciones representan oposiciones entre, por un lado, la experiencia de las relaciones de producción tal como las viven las clases subordinadas y, por el otro, las instituciones y el "sentido común" del poder. Pero expresarlo así es reconocer que no basta el modelo único de las relaciones entre la "estructura" material y la "superestructura" ideológica sugerido por la metáfora convencional. Ese modelo engaña porque universaliza la cultura gobernante, o, para ser más precisos, la relación entre la cultura gobernante y el modo de producción, y elimina conceptualmente las diferentes clases de relaciones que generan movimiento histórico.

Quizás el punto de vista de Thompson pueda resumirse mejor como un intento por reafirmar la propia versión de Marx del materialismo histórico en contraposición al materialismo mecánico de la filosofía "burguesa". Su insistencia, como la de Marx, está en la "actividad palpable humana, la práctica" (Marx formula su materialismo en el famoso ataque a materialismos anteriores que plasma en su obra *Tesis sobre Feuerbach*), no en alguna "materia" abstracta o "materia en movimiento". Y al igual que Marx, Thompson reconoce que el materialismo mecánico no es más que otro idealismo, o la otra cara de la moneda idealista. Reconoce, también, que el marco del debate marxista contemporáneo ha reproducido en muchas formas las mismas falsas dicotomías del pensamiento burgués del que debía liberarnos el materialismo histórico:

Quizá hayamos sido testigos de una reproducción dentro del corazón de la tradición marxista del fenómeno que Caudwell diagnosticó en la cultura burguesa: la generación de esos seudoantagonistas, el materialismo y el idealismo mecánicos. La misma dualidad sujeto/objeto, al entrar al marxismo, nos ha dejado con los gemelos del determinismo económico y el idealismo althusseriano, cada uno de los cuales regenera al otro: la estructura material determina la superestructura, independiente de la idealidad, mientras que la superestuctura de la idealidad se retrae en la autonomía de una práctica teórica autodeterminante.[24]

Hay que destacar que esto no es una simple exigencia de un "interaccionismo" que se da por sentado, o de lo que el mismo Thompson llama una "oscilación estéril" entre los factores determinantes en un proceso de "determinación mutua". Thompson comprende muy bien que "la interacción mutua difícilmente es una determinación";[25] y no tiene ni la menor intención, como no la tenía Marx, de evadir el tema de la determinación en esta forma. Su formulación es simplemente una manera de tomar en serio la noción marxista de "estructura material" tal como cobra forma en la actividad práctica humana que, por más que violente la sensibilidad de los marxistas "científicos", requiere que nos reconciliemos con el hecho de que la actividad de la producción material es una actividad *consciente*.

ESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA EN LA HISTORIA

El significado de todo esto se pone por completo de manifiesto en la práctica histórica de Thompson, y el valor de su rechazo del lenguaje de la estructura y la superestructura puede comprobarse únicamente examinando lo que él percibe a través de su prisma conceptual que otros no pueden ver con tanta claridad a través del suyo. Sobresalen dos aspectos en particular de su trabajo histórico: un profundo sentido de proceso, expresado en una capacidad inigualada para rastrear la intrincada interacción entre la continuidad y el cambio; y la capacidad para revelar la lógica de las relaciones

[24] Thompson, "Caudwell", p. 244.
[25] *Ibid.*, pp. 246-247.

de producción no como una abstracción, sino como un principio histórico operativo, visible en las transacciones diarias de la vida social, en instituciones y prácticas concretas fuera de la esfera de la producción misma. Estas dos habilidades entran en escena en su característica "descodificación" de las evidencias que indican la presencia de las fuerzas de clase y los modos de conciencia estructurados por la clase en situaciones históricas en las que no está presente una conciencia de clase clara y explícita como prueba inequívoca de la presencia de clase.

El tema que se trata en *The making of the English working class*, por ejemplo, es cómo una tradición continua de cultura popular se transformó en una cultura de clase obrera a medida que las personas se resistían a la lógica de las relaciones capitalistas y a la intensificación de la explotación asociada con los modos de expropiación capitalistas. Los críticos de Thompson han tendido a concentrarse en las continuidades de este proceso, sugiriendo que su insistencia en la continuidad de las tradiciones populares denota una preocupación por factores culturales, "superestructurales", a expensas de las determinaciones objetivas, movimientos en la "estructura" en la que tiene lugar la acumulación capitalista, crítica a la que me referiré de nuevo en el siguiente capítulo.

Sin embargo, el objetivo del argumento de Thompson es demostrar los cambios dentro de las continuidades, precisamente para poner de manifiesto la lógica de las relaciones de producción capitalista en la "superestructura". Donde un marxista estructuralista, que tiende a ver la historia como una serie de trozos discontinuos, podría no ver más que un "nivel" ideológico desfasado del económico, un fragmento superestructural sobrante de otro modo de producción, una yuxtaposición de "cajas" estructurales, Thompson ve –y puede describirla– una dinámica histórica del cambio dentro de la continuidad (que es, después de todo, la forma en que por lo general procede la historia, aun en momentos revolucionarios), estructurada por la lógica de las relaciones capitalistas. Los estructuralistas, para quienes las correspondencias teóricas *a priori* harían invisibles las conexiones históricas reales (como en el caso de Poulantzas y el estado absolutista), quedarían desarmados ante los historiadores no marxistas que rechazan el concepto de clase por ser una categoría teórica abstracta impuesta a la evidencia desde el exterior, o ante aquellos que negaran la existencia de una clase obrera en esta sociedad "preindustrial" o de "una sola clase",

citando como evidencia la continuidad de los patrones de pensamiento "preindustriales". Thompson, en cambio, es capaz de rastrear los cambiantes significados sociales de las tradiciones populares, siguiendo las operaciones de clase en estos cambios dentro de la continuidad. Puede explicar las formaciones emergentes de la clase obrera, instituciones y tradiciones intelectuales que, pese a su visible presencia en la historia del periodo, según los adversarios de Thompson son inexistentes.

Vale la pena agregar que para quienes consideran que la "estructura" es algo "material" en *contraposición* a algo "social" –lo que generalmente significa que la estructura consiste en las fuerzas de producción técnicas y la historia es un determinismo tecnológico–, la existencia de formaciones de clase obrera que conjuntan a trabajadores "industriales" y "preindusriales" debe permanecer sin explicación. El marco conceptual del determinismo tecnológico nos obliga a destacar el proceso técnico del trabajo como una determinante de clase, por encima de las relaciones de producción y explotación que para Thompson (como para Marx) son los factores críticos que pueden explicar por sí solos la experiencia común impuesta por la lógica de la acumulación capitalista sobre trabajadores dedicados a diferentes procesos de producción.

Los principios subyacentes a los procedimientos "descodificadores" de Thompson se explican más en "Eighteenth-century English society: Class struggle without class?" Aquí su objetivo es, entre otras cosas, demostrar que la lucha de clases puede funcionar como una fuerza histórica aun cuando no existan todavía nociones de clase y conciencia de clase plenamente desarrolladas, que "por el hecho de que en otros lugares y periodos podamos observar formaciones de clase "maduras" (es decir, autónomas y desarrolladas históricamente), con expresión ideológica e institucional, esto no significa que si sucede algo menos decisivo no sea una clase".[26] Este proyecto requiere una "descodificación" de la evidencia que para otros historiadores implica una sociedad "tradicional", "paternalista" o de "clase única", en la que las clases trabajadoras carecen de toda conciencia de clase y las divisiones sociales son verticales en vez de horizontales.

[26] E.P. Thompson, "Eighteenth-century English society: Class struggle without class?", *Social History* 3 (2), 1978, p. 150.

Es significativo que Thompson vuelva a invocar aquí el pasaje de la "iluminación general" tomado de los *Grundrisse*, que los althusserianos citan en apoyo de sus puntos de vista sobre los modos de producción y las formaciones sociales. También lo es que Thompson, al igual que Marx pero a diferencia de los althusserianos, insista en la unidad, no la heterogeneidad, de las formas sociales dentro del "campo de fuerza" de un modo de producción en particular:

> Me parece que la metáfora de un campo de fuerza puede coexistir fructíferamente con el comentario de Marx en los *Grundrisse* de que "en todas las formas de sociedad..."
>
> Lo que Marx describe en metáforas de "rango e influencia", "iluminación general" y "matices" se nos ofrecería hoy en un lenguaje estructuralista más sistemático: términos a veces tan duros y aparentemente objetivos [...] que ocultan el hecho de que siguen siendo metáforas que ofrecen congelar un proceso social fluido. Prefiero la metáfora de Marx; y la prefiero, para muchos propósitos, a sus siguientes metáforas de "estructura" y "superestructura". Pero mi argumento en este trabajo (en el mismo grado que el de Marx) es estructural. Tuve que ver esto cuando consideraba la fuerza de las objeciones evidentes en su contra. Porque cada característica de la sociedad del siglo XVIII a la que se haya dirigido la atención puede encontrarse en una forma más o menos desarrollada en otros siglos [...] ¿Qué es específico, entonces, del siglo XVIII? ¿Qué es la "iluminación general" que modifica las "tonalidades específicas" de su vida social y cultural?[27]

Thompson se dispone entonces a responder estas preguntas examinando "1] la dialéctica entre lo que es y *no es* cultura, las experiencias formativas del ser social y cómo fueron manejadas en formas culturales, y 2] las polaridades dialécticas –antagonismos y reconciliaciones– entre las culturas educada y plebeya de la época".[28] Aunque sería útil contar con una explicación más clara de lo que "no es cultura", el resultado es un argumento intrincado y sutil que revela cómo los patrones "tradicionales" de la cultura,

[27] *Ibid.*, pp. 151-152. Thompson está usando una traducción diferente a la arriba citada. De esa manera la palabra que emplea como "matiz" aparece como "colores" en la traducción citada anteriormente.
[28] *Ibid.*, p. 152.

que aparentemente no han cambiado, adquieren un nuevo significado social conforme se acercan al "campo de fuerza" del "proceso capitalista" y a los modos de explotación capitalistas. Thompson demuestra cómo el comportamiento habitual y la cultura plebeya se forjan con las nuevas experiencias de clase, y cita como ejemplo los motines por la posesión de los cuerpos de los colgados en Tyburn, "descodificado" por Peter Linebaugh en *Albion's fatal tree*:

> No podemos presentar al alborotador como una figura arcaica, motivado por los "desechos" de patrones de pensamiento pasados, y después dejar pasar el asunto haciendo referencia a las supersticiones de la muerte y *les rois thaumaturges* [...] El código que sustenta estos disturbios, ya sea en Tyburn en 1731 o en Manchester en 1832, no puede comprenderse sólo en términos de creencias sobre la muerte y su tratamiento apropiado. También implica solidaridad de clase, y la hostilidad de la plebe hacia la crueldad psíquica del derecho y la mercantilización de los valores fundamentales. No se trata tampoco, tan sólo, de que un tabú se vea amenazado en el siglo XVIII: en el caso de la disección de cadáveres o de colgar cuerpos de cadenas una clase estaba rompiendo o explotando los tabúes de otra deliberadamente y como acto de terror. Es, entonces, dentro del campo de fuerza de esta clase donde los desechos fragmentados de patrones anteriores cobran nueva vida y se reintegran.[29]

Lo que hace que el siglo XVIII sea un caso especialmente complicado es que el comportamiento y el ritual habituales adquieren un significado particular porque la lógica del capitalismo fue experimentada por la plebe con mucha frecuencia como un ataque contra los derechos de uso y los patrones tradicionales de trabajo y ocio, proceso descrito vívidamente por Thompson en varios de sus trabajos. La rebelión en contra de los procesos de la acumulación capitalista, por lo tanto, adoptó con frecuencia la forma de una "rebelión en defensa de la costumbre", creando así esa paradoja característica del siglo XVIII: "una cultura tradicional rebelde".[30] El conflicto de clases, entonces, tendía a adoptar la forma de "confrontaciones entre una economía de mercado innovadora y la economía moral tradicional de la plebe".[31]

[29] *Ibid.*, p. 157.
[30] *Ibid.*, p. 154.
[31] *Ibid.*, p. 155.

Si existe un peligro en las formulaciones de Thompson, quizá sea que, como han sugerido algunos críticos, está demasiado ansioso de ver oposición y rebelión en las tradiciones y costumbres populares, y apenas da cabida a los impulsos regresivos de la conciencia popular o a la penetración frecuente de las ideas de la clase gobernante. Pero el marco conceptual de Thompson no requiere un optimismo excesivo, y tiene claras ventajas sobre los sistemas teóricos que en las tradiciones populares sólo pueden reconocer "retraso".

El argumento, desde luego, corresponde a su proyecto mayor de rescatar la intervención de las clases subordinadas de los análisis que de hecho las relegan a la subordinación permanente, a la servidumbre de la hegemonía de la clase gobernante, a la superstición ancestral y la irracionalidad. Pero su énfasis en la transformación creativa de las viejas tradiciones para enfrentar nuevas circunstancias y resistir nuevas opresiones también representa una reafirmación de los principios materialistas en contra de las teorías de la historia que niegan su eficacia para explicar el proceso histórico. El análisis sutil de Thompson, por ejemplo, reduce a tonterías los tratamientos históricos que no ven en estas tradiciones y costumbres más que restos o "desechos" culturales, o que consideran su persistencia como una prueba de que la clase no tiene ninguna importancia para estas sociedades "tradicionales" "preindustriales" o incluso que la cultura es completamente autónoma respecto de las condiciones materiales.

Debe señalarse, además, que en este respecto Thompson logra lo que los estructuralistas no pueden conseguir con su versión de la metáfora estructura/superestructura. Los últimos tienen poco que decir en respuesta a los defensores de la teoría de los "desechos", que parece ser notablemente congruente con la concepción althusseriana de la "formación social", o por cierto en respuesta a quienes niegan la eficacia de la clase (o de las condiciones materiales en general) en sociedades donde las "superestructuras" ideológicas no logran, al parecer, corresponder a la "estructura" económica. Esos argumentos sólo pueden responderse si se reconoce que la historia no consiste en trozos estructurales discretos y discontinuos, con superestructuras separadas y distintas que hacen juego con cada estructura; más bien se mueve en *procesos*, en los que las relaciones de producción ejercen sus presiones transformando las realidades heredadas.

Desde hace mucho uno de los proyectos centrales de Thompson ha sido responder a los historiadores que niegan la existencia o al menos la importancia histórica de la clase en los casos en que instituciones de clase claramente definidas, o lenguajes de clase autónomos, no están presentes, en la evidencia inmediata, en el modelo del capitalismo industrial. Los críticos, y con frecuencia hasta los defensores de Thompson, se han confundido a veces con las formulaciones que parecen sugerir que para él no existe la clase en ausencia de la conciencia de clase. Pero esto es directamente contrario a su intención de demostrar los efectos determinantes de las "situaciones" de clase incluso ahí donde las clases "maduras" aún no existen.

Quizás adoptó estas fórmulas ambiguas porque siempre se ha visto a sí mismo peleando en dos frentes al mismo tiempo: en contra de la negación antimarxista de la clase y en contra de aquellos marxismos que le niegan a la clase trabajadora su propia actividad, postulando para ella una conciencia ideal predeterminada. En todo caso, las acciones historiográficas de Thompson hablan –o deberían hablar– más alto que sus palabras teóricas; y debe decirse que, en lugar de las demostraciones muy efectivas de Thompson de fuerzas de clase que operan en ausencia de una conciencia de clase "madura", sus críticos estructuralistas pueden ofrecer poco más que afirmaciones teóricas de acuerdo con las cuales la clase puede existir por definición, pero sin implicaciones para los procesos históricos.

Resulta muy esclarecedor contrastar el enfoque de Thompson con el de Gareth Stedman Jones, en su más reciente estudio del cartismo.[32]

[32] Gareth Stedman Jones, "Rethinking chartism", en *Languages of cass: Studies in English working class history, 1832-1982,* Cambridge, 1983. Analizo este argumento a fondo en *The retreat from class.* Stedman Jones se aleja de la tradición del materialismo histórico mucho más explícita y enfáticamente en la introducción de *Language of class* que en los artículos compilados en esa obra. En el breve análisis de su propio desarrollo, que esboza en la introducción, identifica "Rethinking chartism" como un momento decisivo que constituye un "cambio en [su] manera de pensar", no sólo acerca del cartismo "sino también acerca del enfoque histórico social como tal" (pp. 16-17). Es posible que cuando escribió el artículo, en 1981, y lo publicó en una versión resumida como "The language of chartism", en J. Epstein y D. Thompson (comps.), *The chartist experience,* Londres, 1982, no pretendía llegar tan lejos renunciando al marxismo como sostendría más adelante, y la

Renegando explícitamente de su anterior creencia marxista en la relación entre política y condiciones materiales, Stedman Jones argumenta aquí que la política del cartismo era "autónoma" respecto de la situación de clase de los cartistas. Su principal evidencia de tal autonomía es el hecho de que había una continuidad fundamental entre su ideología y una tradición radical ancestral surgida en condiciones sociales diferentes. Parece que Stedman Jones, entre otras cosas, atribuye poca importancia a los cambios que esa tradición radical sufrió conforme entraba al "campo de fuerza" de las relaciones capitalistas. Los cambios sí se dieron, reconoce Stedman Jones, pero evidentemente no tuvieron implicaciones para la autonomía de la política cartista o la no correspondencia de política y clase.

En otras palabras, la lectura que hace Stedman Jones de la evidencia es exactamente contraria a la de Thompson en circunstancias similares: donde uno ve la autonomía de la ideología con respecto a la clase en la continuidad de las tradiciones populares, el otro ve la fuerza magnética de la clase en la transformación de una cultura popular continua. Es como si Stedman Jones hubiera renunciado al materialismo histórico porque descubrió que la historia se mueve en procesos continuos, frustrando sus expectativas de que cada nueva estructura, al menos en principio, debe coincidir con una superestructura prístinamente nueva. Esto puede tener algo que ver con el hecho de que en su primera etapa (marxista), según su propio testimonio, recibió la influencia poderosa de la teoría althusseriana. ¿La otra cara de la moneda althusseriana?

Los intentos de Thompson por refinar la metáfora estructura/superestructura no son simplemente cuestión de complementar el antiguo modelo mecánico con un reconocimiento de que las "estructuras necesitan superestructuras", aunque las superestructuras se erijan sobre las estructuras.[33] Esta propuesta no transmite de

lectura de "Rethinking chartism" sin la ventaja de su propia glosa posterior quizá no baste para revelar todo el alcance de su alejamiento del materialismo histórico; pero en *Language of class* sí decidió interpretar sus propias intenciones en esa forma. [Cartismo: principio y prácticas de un cuerpo de reformas políticas inglesas en el siglo XIX que defendían mejores condiciones sociales e industriales para las clases trabajadoras. E.]

[33] G.A. Cohen, *Teoría de la historia de Karl Marx's: una defensa,* Madrid, Siglo XXI, 1986. Cabe agregar, por cierto, que si el determinismo tecnológico de Cohen

manera adecuada, por ejemplo, las percepciones en las que se funda su estudio del derecho. Thompson contrasta su propia "posición marxista anterior" con un "marxismo sumamente elaborado, pero (en última instancia) sumamente esquemático", para el cual el derecho es esencial y sencillamente "superestructural", y "se adopta a las necesidades de una infraestructura de fuerzas y relaciones productivas" y sirve inequívocamente como instrumento de la clase gobernante.[34] Su respuesta a este marxismo "esquemático", sin embargo, no consiste tan sólo en afirmar que el derecho, como otras superestructuras, es "relativamente autónomo", que "interactúa" con la estructura o incluso que actúa como condición indispensable de la misma. Su argumento es más complejo, más histórico y más materialista.

Acepta de antemano las "funciones del derecho engañosas y alineadas a la clase", y prosigue:

> En primer lugar, el análisis del siglo XVIII (y quizá de otros siglos) cuestiona la validez de separar el derecho como un todo y de ubicarlo en alguna superestructura tipológica. El derecho, cuando se considera como una institución (los tribunales, con su teatro clasista y sus procedimientos clasistas) o como el personal que lo integra (los jueces, los abogados, los jueces de paz) puede ser asimilado muy fácilmente al de la clase gobernante. Pero no todo aquello que implica "el derecho" se subsume en estas instituciones
>
> Es más, si miramos de cerca un contexto agrario, la distinción entre el derecho, concebido como un elemento de la "superestructura", por un lado, y la realidad de las fuerzas y las relaciones productivas, por el otro, se vuelve cada vez más insostenible. Porque el derecho fue con frecuencia una definición de la práctica agraria verdadera, tal como se la ha llevado a cabo "desde tiempos inmemoriales".
>
> De ahí que el "derecho" estuviera profundamente imbricado en la base misma de las relaciones productivas, que habrían sido inoperantes sin él. Y en segundo lugar este derecho, como definición o como normas (obligatorias de manera imperfecta mediante formas legales institucionales), fue respaldado por normas, transmitidas tenazmente por toda la comuni-

realmente representó un recuento preciso de las opiniones de Marx sobre estructura y superestructura, quizá Thompson no esté tan equivocado en su recuento del "aspecto *Grundrisse*" de Marx.

[34] E. P. Thompson, *Whigs and hunters,* Londres, 1975, p. 259.

dad. Había normas alternativas; desde luego; era un lugar de conflicto, no de consenso.[35]

La noción de la "imbricación" del derecho "en la base misma de las relaciones productivas" (que, por cierto, ilustra la opinión de Thompson sobre la diferencia entre esas ideas, valores y normas "intrínsecos" al modo de producción, y aquellos que constituyen el aparato gobernante y el "sentido común del poder"), si bien no negaba la naturaleza "superestructural" de algunas partes del derecho y sus instituciones, es bastante diferente y más amplia que la idea de que las "estructuras necesitan superestructuras". Es una forma distinta de entender la estructura misma tal como se incorpora en las prácticas y las relaciones sociales verdaderas. Tampoco es simplemente cuestión de distinguir de manera analítica la estructura material de las formas sociales en las que inevitablemente se encuentra inmersa en el mundo real. La concepción de Thompson es, en primer lugar, el rechazo de cualquier distinción analítica que esconda la naturaleza social de lo "material" (que está constituida no sólo de un sustrato "natural" sino de relaciones y prácticas sociales implícitas en la actividad productiva humana), rechazo que es indispensable para el materialismo histórico; pero, además, es una forma de desalentar los procedimientos analíticos que tienden a oscurecer las relaciones históricas.

Como señalara Perry Anderson, la principal objeción en contra de la metáfora estructura/superestructura que plantean Thompson y otros es que la distinción analítica entre los diversos "niveles" o "instancias" puede alentar la opinión de que "existen sustantivamente como objetos separados, físicamente divisibles entre sí en el mundo real", creando una confusión entre "procedimientos epistemológicos" y "categorías ontológicas".[36] Sugiere que Althusser trató de evitar esa confusión insistiendo en una distinción entre el "objeto del conocimiento y el objeto verdadero". Y sin embargo en cierto sentido los althusserianos han tenido lo peor de ambos mundos, ya que si bien sus "instancias" y " niveles" tienden constantemente a convertirse en "categorías ontológicas" físicamente separadas entre sí en el mundo real, las *relaciones* entre los "niveles"

[35] *Ibid.*, pp. 260-261.
[36] Perry Anderson, *Teoría, política e historia*, p. 79.

han tendido a permanecer en el reino de la teoría pura, como "objetos de conocimiento" que tienen poca relación con las "categorías ontológicas". Para Thompson las que cuentan son las relaciones; y si ocasionalmente falla al permitir que las relaciones "ontológicas" se conviertan en combinaciones analíticas, este error es mucho menos perjudicial que el otro para la comprensión de la historia.

3

LA CLASE COMO PROCESO Y COMO RELACIÓN

En realidad sólo existen dos formas de pensar teóricamente la clase: ya sea como una *ubicación* estructural o como una *relación* social. La primera y la más común de las dos se refiere a la clase como una forma de "estratificación", un estrato dentro de una estructura jerárquica, diferenciada según criterios "económicos" como el ingreso, las "oportunidades de mercado" o la ocupación. En contraste con este modelo geológico está la concepción sociohistórica de la clase como una relación entre apropiadores y productores, determinada por la forma específica en que "el plustrabajo se extrae de los productores directos", para usar la frase de Marx.

Si la segunda de estas concepciones es específicamente marxista, la primera cubre un amplio espectro de la sociología clásica, hasta e incluyendo algunas variedades de marxismo. Así que, por ejemplo, la clase definida como una "relación con los medios de producción" puede adoptar una forma no muy diferente de la diferenciación de los ingresos en la teoría de la estratificación convencional; y algunas de las teorías de clase más recientes e influyentes desarrolladas bajo el marbete del "marxismo de elección racional" han cambiado deliberadamente el enfoque de clase alejándolo de las relaciones sociales de *extracción del excedente* y acercándolo a la distribución de "activos" o "recursos". Aquí, como en las teorías de la estratificación, el principio operativo es la ventaja relativa o la *desigualdad*, no las relaciones indirectas de *comparación* entre personas situadas diferencialmente en una jerarquía estructural.[1] En cambio, para el marxismo "clásico" el punto focal está en la

[1] He analizado a profundidad el marxismo de opción racional y su concepción de clase en un artículo que pensé incluir en este volumen: "Rational choice Marxism: Is the game worth the candle?", *New Left Review* 177, 1989, pp. 41-88. Al final opté por tomar únicamente una pequeña sección (que aparece en el capítulo siguiente), en parte porque ya se incluyó en un volumen sobre el marxismo de elección racional editado por Paul Thomas y Terrell Carver, que publicará Macmillan, pero también porque el debate con esta escuela teórica tiende a irse por las ramas, lo que a mi juicio no es muy fructífero fuera de su propio universo bastante cerrado en sí mismo y adicto al juego teórico.

relación social misma, la dinámica de la relación entre apropiadores y productores, las contradicciones y los conflictos que responden por los procesos sociales e históricos; y la *desigualdad*, como una mera medida comparativa, no tiene ningún valor teórico.

Esta concepción de clase claramente marxista ha sido objeto de muy poco estudio por parte del propio Marx o de teóricos posteriores que han trabajado en la tradición materialista histórica. La excepción más notable ha sido E.P. Thompson pero, si bien él ejemplificó deliberadamente este concepto en su trabajo histórico, en realidad nunca detalló, en esos términos, una teoría sistemática de clase. Los pocos comentarios alusivos y provocativos que aventuró sobre la definición general de clase han generado bastantes controversias, cosa que poco ha contribuido a aclarar los problemas entre el modelo geológico dominante y la teoría de clase materialista histórica.

Lo que yo pretendía hacer cuando escribí este ensayo era extraer del trabajo de Thompson una teoría de clase más elaborada que la que él esbozara explícitamente, a sabiendas de que corría el riesgo de atribuirle algunas de mis propias opiniones sobre la clase, pero convencida –y lo sigo estando– de que no estaba traduciendo las suyas. Lo hice respondiendo a los críticos marxistas que consideraban que la concepción de Thompson no era lo suficientemente "estructural"; y si bien éste puede parecer un procedimiento pasado de moda en estos días posmarxistas, cuando Thompson es más susceptible de ser criticado por ser *demasiado* economicista o *demasiado* reduccionista, me sigue pareciendo que capta los temas más generales en juego en la teoría de clase.

También hay otra razón para dejar este argumento casi intacto. Se ha suscitado una convergencia curiosa entre los críticos marxistas de Thompson y las modas antimarxistas de la izquierda. Cuando escribí este texto, Thompson también era criticado por personas que ya estaban tomando un rumbo "posmarxista". Tras conceder que no existe una ecuación automática de posiciones de clase "es-

tructurales" y formaciones de clase conscientes, los críticos sugirieron que Thompson no profundizaba lo suficiente. Se le acusó de no "enfrentar" las consecuencias de su marxismo "no reductivo". Una vez que abrió las compuertas al renunciar al "reduccionismo", aparentemente nada se interponía entre él y la contingencia posmarxista.

Esta crítica, como veremos, convirgió paradójicamente con la objeción marxista de que Thompson era culpable de disolver las estructuras "objetivas" en la "experiencia" subjetiva y la cultura, de identificar la clase con la conciencia de clase, de disolver las determinaciones estructurales en la experiencia subjetiva, aunque donde uno lo criticaba por no ver *ninguna* clase donde no hay conciencia de clase, otro lo acusaba de ver clase en todas partes, completa y "lista", en todas las manifestaciones de la cultura popular. Estas críticas aparentemente antitéticas partían de lo que yo consideraría una visión del mundo fundamentalmente ahistórica, en la cual no existe nada entre la necesidad estructural y la contingencia empírica, y no queda lugar para las determinaciones *históricas*, los procesos estructurados con entidades humanas.

LA DEFINICIÓN ESTRUCTURAL DE CLASE: E.P. THOMPSON Y SUS CRÍTICOS

Thompson ha sido acusado de creer en forma equivocada que, debido a que las "relaciones de producción no determinan mecánicamente la conciencia de clase", la "clase no puede ser definida en términos de relaciones de producción".[2] En contraposición a Thompson, Gerald Cohen argumenta que la clase puede definirse "estructuralmente", "con mayor o menor precisión (si acaso no con precisión "matemática"), haciendo referencia a las relaciones de producción.[3] Thompson, sugiere Cohen, rechaza la definición estructural de clase y la define "por referencia" a la conciencia de clase y la cultura en lugar de hacerlo con respecto a las relaciones de producción. "El resultado –arguye Perry Anderson, y en esto

[2] G.A. Cohen, *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, p. 82.
[3] *Ibid.*

coincide con Cohen y acusa a Thompson de soslayar determinaciones objetivas o estructurales– es una definición de clase demasiado subjetivista y voluntarista."[4]

Ni Anderson ni Cohen pretenden sugerir que las relaciones de producción determinan "mecánicamente" la conciencia de clase o la formación de organizaciones de clase. Por el contrario, Cohen critica aquí a Thompson argumentando que está demasiado dispuesto a echar por la borda la definición estructural de clase basado en el supuesto erróneo de que implica necesariamente esta clase de determinismo mecánico. Ambos críticos insisten en que, para Thompson, no hay clase si falta la conciencia de clase. En la concepción de clase de Thompson, en otras palabras, no hay cabida para la distinción que hace Marx entre una "clase en sí" y una "clase para sí", entre una clase que existe "objetivamente" y una que existe como sujeto histórico activo y autónomo, en contraposición a otras clases. Thompson, según este argumento, en la medida en que define el término clase, lo identifica con la segunda. Antes que una clase exista en esta forma, no es una clase.

Como ya sugerí en el capítulo anterior, puede alegarse que ocurre exactamente lo contrario: la gran fuerza del concepto de clase de Thompson radica en que es capaz de reconocer y de explicar el funcionamiento de la clase en ausencia de la conciencia de clase, mientras que quienes adoptan la definición estructural que los críticos de Thompson tienen en mente no pueden demostrar a cabalidad la eficacia de la clase en ausencia de formaciones de clase autónomas claramente visibles, y no pueden responder con eficiencia al reclamo de que la clase no es más que un constructo teórico motivado ideológicamente y que se ha impuesto a la evidencia histórica del exterior. En esta ocasión pretendo analizar este argumento, pero también sugerir que el no poder ver este aspecto del trabajo de Thompson tiene menos que ver con su propia falta de atención hacia las estructuras objetivas que con la que para sus críticos cuenta como una determinación estructural.

Donde los críticos de Thompson ven estructuras *en contraposición a* procesos, o estructuras que *experimentan* procesos, Thompson ve procesos estructurados. Esta distinción refleja una diferencia epistemológica: por un lado, la visión de que el conocimiento

[4] Perry Anderson, *Teoría, política e historia*, p. 44.

teórico –el conocimiento de las estructuras– es una cuestión de "representación conceptual estática", mientras que el movimiento y el flujo (junto con la historia) pertenecen a una esfera empírica diferente del conocimiento y, por el otro, una visión del conocimiento que no contrapone la estructura con la historia, en la que la teoría da cabida a categorías *históricas*, "conceptos apropiados para la investigación de procesos".[5]

Quizá sea cierto que Thompson nos dice demasiado poco sobre las relaciones de producción y que no las define lo suficiente. Es posible que dé mucho por sentado; pero acusarlo de definir la clase "por referencia a" o "en términos de" la conciencia de clase, en lugar de con base en las relaciones de producción no es más que perder de vista el meollo del asunto. No está muy claro si el concepto de clase de Thompson es incompatible con, por ejemplo, la siguiente afirmación de Perry Anderson, aunque la intención de éste es hacer una réplica a Thompson, un ataque a su definición de clase excesivamente voluntarista y subjetivista, y una ampliación a la crítica de Cohen:

> Es, y debe ser, el *modo de producción* dominante el que confiere unidad fundamental a una formación social, asignando sus posiciones objetivas a sus clases y distribuyendo a los agentes dentro de cada clase. El resultado es un proceso objetivo de lucha de clases [...] La lucha de clases por sí misma no es una causa primera de la sustentación del orden, ya que las *clases están constituidas por modos de producción*, y no al revés.[6]

Ahora, a menos que la afirmación de que las "clases están constituidas por modos de producción" signifique, como en el caso de Anderson, y también de Cohen por cierto, que los modos de producción constituyen de inmediato formaciones de clase activas o que el proceso de formación de clases no representa ningún problema y es mecánico, Thompson, sin duda con algunas reservas en materia de estilo, podría aceptarlo fácilmente. Su proyecto histórico presupone que las relaciones de producción distribuyen a las personas en situaciones de clase, que estas situaciones implican antagonismos esenciales y conflictos de intereses, y que por ello

[5] E.P. Thompson, *The poverty of theory*, Londres, 1978, p. 237.
[6] Perry Anderson, *Teoría, política e historia*, pp. 60-61.

crean condiciones de lucha. Las *formaciones* de clase y el descubrimiento de la conciencia de clase surgen del proceso de lucha, a medida que las personas "experimentan" y "manejan" sus situaciones de clase. En este sentido la lucha de clases precede a la clase. Decir que la explotación se "experimenta en forma de clase y sólo entonces da lugar a formaciones de clase" es decir precisamente que las condiciones de explotación, las relaciones de producción, *están ahí*, de manera objetiva para ser experimentadas.[7]

Sin embargo, las determinaciones objetivas no se imponen por sí mismas sobre una materia prima en blanco y pasiva, sino sobre seres *históricos* activos y conscientes. Las formaciones de clase surgen y se desarrollan "a medida que los hombres y las mujeres *viven* sus relaciones productivas y *experimentan* sus situaciones determinadas, dentro del "*conjunto* de relaciones sociales", con su cultura y expectativas heredadas, y a medida que manejan estas experiencias en formas culturales".[8] Esto ciertamente significa que ninguna definición estructural de clase puede, por sí sola, resolver el problema de la formación de clase, y que "ningún modelo puede darnos lo que debe ser la "verdadera" formación de clase para una determinada "etapa" del proceso".[9]

Al mismo tiempo, si las formaciones de clase se generan "viviendo" y "experimentando", dentro de una totalidad compleja de relaciones sociales y legados históricos, presuponen lo que se vive y se experimenta: las relaciones productivas y las situaciones determinadas "en las que los hombres nacen o se involucran en forma involuntaria".[10] A fin de experimentar cosas en "formas de clase" las personas deben "distribuirse objetivamente" en situaciones de clase; pero éste es el principio, no el final, de la formación de clases. No es insignificante o teóricamente trivial distinguir entre la constitución de clases por modos de producción y el proceso de formación de clases. Tampoco es insignificante sugerir que por más cabalmente que logremos situar a las personas en una gráfica de ubicación de clases, el problema de la formación de clases perdurará y puede ofrecer respuestas más importantes desde el punto

[7] E.P. Thompson, "Eighteenth-century English society: Class struggle without class?", *Social History* 3(2), mayo de 1978, p. 149, n. 36.
[8] *Ibid.*, p. 150.
[9] *Ibid.*
[10] E.P. Thompson, *The making of the English working class*, Harmondsworth, 1968, p. 10.

de vista teórico y político. El aspecto crucial es que la carga principal de una teoría marxista de clase debe recaer menos en la identificación de la "ubicación" de las clases que en los procesos que explican la formación de la mismas.

En efecto, a Thompson se le acusa de voluntarismo y subjetivismo no porque niegue el determinismo de clase estructural y objetivo sino, por el contrario, porque se rehúsa a relegar el proceso de formación de clases, que es su interés principal, a una esfera de mera contingencia y subjetividad, independiente de la esfera de determinación material "objetiva", como al parecer hacen sus críticos. Thompson no parte de una dualidad teórica que contrapone la *estructura* a la *historia* e identifica la explicación estructural de clase con el trazo de ubicaciones de clase objetivas y estáticas y luego reserva el proceso de la formación de clase a una forma aparentemente menor de explicación histórica y empírica. En lugar de eso, tomando en serio los principios del materialismo histórico y su concepción de los procesos históricos materialmente estructurados, trata el proceso de la formación de clases como un proceso histórico forjado por la "lógica" de las determinaciones materiales.

De hecho, Thompson podría cambiarles la jugada a sus críticos. Uno de sus principales objetivos al rehusarse a definir la clase como una "estructura" o "cosa", como señala en *The making of the English working class*, ha sido reivindicar el concepto de clase contra aquellos, en especial los científicos sociales burgueses, que niegan su existencia salvo como un "constructo teórico peyorativo, impuesto a la evidencia".[11] Ha enfrentado esas negativas insistiendo en la noción de clase como una relación y un proceso, que puede ser observado al paso del tiempo como un patrón en las relaciones, instituciones y valores sociales. La clase, en otras palabras, es un fenómeno sólo visible en forma de proceso.

La negación de la clase, en especial donde no existe claridad histórica para que aquélla se imponga a nuestra atención, no puede responderse simplemente recitando la definición "estructural" de clase. Esto, en realidad, no es mejor que la reducción de la clase a un constructo teórico impuesto a la evidencia. Lo que hace falta es demostrar cómo la estructuración de la sociedad "en formas de clase" afecta realmente las relaciones sociales y los procesos históricos. El punto, entonces, es contar con una concepción de clase que nos invite a descubrir de qué modo las situaciones de clase objetivas dan forma a la realidad social, y no simplemente a plantear y replantear la propuesta tautológica de que "clase es igual a relación con los medios de producción".

[11] *Ibid.*

El concepto de clase como *relación* y *proceso* subraya que las relaciones objetivas con los medios de producción son importantes porque establecen antagonismos y generan conflictos y luchas; que estos conflictos y luchas forjan la experiencia social en "formas de clase", aun cuando no se expresan en conciencia de clase o en formaciones claramente visibles, y que con el tiempo discerniremos cómo estas relaciones imponen su lógica, su patrón, en los procesos sociales. Las concepciones meramente "estructurales" de clase no exigen que busquemos las formas en que la clase en realidad impone su lógica, dado que las clases simplemente *son* por definición.

Sin embargo Thompson ha sido atacado con base en que, al no definir la clase en términos meramente "estructurales", ha vuelto inaplicable el concepto a todos los casos históricos en los que no se puede discernir la conciencia de clase;[12] pero el acento en la clase como relación y proceso es en especial importante precisamente al tratarse de casos donde no hay expresiones bien definidas de conciencia de clase que brinden pruebas irrefutables de la clase. Esto se aplica en particular a las formaciones sociales previas al capitalismo industrial, que en la Inglaterra del siglo XIX produjeron por primera vez en la historia formaciones de clase inequívocamente visibles, con lo que los observadores se vieron obligados a tomar nota del concepto de clase y a suministrar instrumentos conceptuales para percibirlo.

En realidad, podría decirse que Thompson es el único marxista que, en lugar de evadir la cuestión o de dar por sentado el concepto de clase, ha tratado de ofrecer un concepto que se aplique en esos casos ambiguos. Su propósito no ha sido negar la existencia de la clase en ausencia de la conciencia de clase sino, por el contrario, responder a esas negaciones demostrando cómo los determinantes de la clase forjan los procesos sociales, cómo las personas se comportan "de manera clasista" incluso antes, y como condición, de

[12] Por ejemplo, Cohen, *La teoría de la historia...*, p. 83; Anderson, *Teoría, política e historia*, p. 44.

que haya formaciones "maduras" de clase, con sus instituciones y valores conscientemente definidos en función de la clase.[13]

Así que, por ejemplo, la fórmula "lucha de clases sin clases", que Thompson propone tentativamente para describir la sociedad inglesa del siglo XVIII, tiene por objeto transmitir los efectos de las relaciones sociales estructuradas en clases a agentes sin conciencia de clase y como condición previa a las formaciones de clase conscientes. Por lo tanto, la lucha de clases precede a la clase, tanto en el sentido de que las formaciones de clase *presuponen* una experiencia de conflicto y lucha derivada de las relaciones de producción, como en el sentido de que hay conflictos y luchas estructurados "de manera clasista" aun en las sociedades que todavía no presentan formaciones conscientes de clase.

Sostener que se requiere una definición meramente estructural para rescatar la aplicabilidad universal de "clase" es sugerir que en ausencia de la conciencia de clase las clases *sólo* existen como "relaciones objetivas con los medios de producción", sin consecuencias prácticas para la dinámica del proceso social. Así que quizá no sea Thompson, sino sus críticos, quienes han logrado reducir la clase a la conciencia de clase. Thompson, en cambio, parece sostener que las "relaciones objetivas con la producción" siempre son importantes, se expresen o no en una conciencia de clase bien definida; aunque importan de diversas formas en diferentes contextos históricos y producen *formaciones* de clase sólo como resultado de los procesos históricos. Lo que cuenta es tener una concepción de clase que dirija nuestra atención precisamente hacia cómo y de qué modos diferentes tienen importancia las situaciones objetivas de clase.

Thompson, entonces, sostiene en efecto que las clases surgen o "suceden" porque las personas, "en relaciones productivas determinativas", que en consecuencia comparten una experiencia común, identifican sus intereses comunes y llegan a pensar y valorar "de manera clasista";[14] pero esto no significa de ninguna manera que las clases no existan para él como realidades objetivas previas a la conciencia de clase. Por el contrario, la conciencia de clase es

[13] Thompson, "Eighteenth-century English society", p. 147.

[14] Véase, por ejemplo, Thompson, *English working class*, pp. 9-10. Veáse también Thompson, *Poverty of theory*, pp. 298-299.

posible porque existen las situaciones de clase "objetivas". El principal interés de Thompson, desde luego, es enfocar la atención en los procesos históricos complejos y con frecuencia contradictorios por conducto de los cuales, en determinadas condiciones históricas, las *situaciones* de clase dan lugar a las *formaciones* de clase. En cuanto a las definiciones de clase meramente "estructurales", toda vez que no pueden definir formaciones de clase cabales, están previstas tan sólo para denotar las mismas presiones determinantes ejercidas por las distribuciones objetivas de clase sobre los procesos históricos, de tal suerte que la diferencia entre Thompson y sus críticos es en gran parte cuestión de énfasis, o que esas definiciones no se refieren a nada significativo.

LA FORMACIÓN DE LA CLASE OBRERA INGLESA

La propuesta de que Thompson descuida las determinaciones objetivas en favor de los factores subjetivos ha sido puesta a prueba por Perry Anderson en la crítica particularmente incisiva de su principal obra de carácter histórico, *The making of the English working class*. Anderson sostiene que, en esta obra, las condiciones objetivas de la acumulación de capital y la industrialización son tratadas como secundarias y externas a la formación del proletariado inglés:

> No son las transformaciones estructurales –económicas, políticas y demográficas– [...] las que son objeto de la investigación de Thompson, sino más bien las que lo conducen por la experiencia subjetiva de quienes vivieron aquellos "años terribles". El resultado es resolver la compleja variedad de determinaciones objetivas y subjetivas cuya suma realmente transformó a la clase obrera inglesa en una simple dialéctica entre sufrimiento y resistencia, cuyo movimiento está inmerso en la subjetividad de la clase.[15]

De hecho, sugiere Anderson, el advenimiento del capitalismo industrial se convierte tan sólo en un momento dentro de un pro-

[15] Anderson, *Teoría, política e historia*, pp. 42-43.

ceso prolongado y en gran parte "subjetivo", que se remonta a la época Tudor, en la cual la formación de la clase obrera inglesa aparece como un desarrollo gradual en una tradición continua de cultura popular.[16] Según Anderson:

> No existe un tratamiento real de todo el proceso histórico por el que grupos heterogéneos de artesanos, pequeños arrendatarios, trabajadores domésticos, agrícolas y eventuales se reunieran gradualmente, se distribuyeran y redujeran a la condición de fuerza de trabajo subsumida al capital, primero por la dependencia formal del contrato salarial y después por la dependencia real de la integración a los medios de producción mecanizados.[17]

De esa manera, sostiene Anderson, Thompson no nos ofrece ningún medio para demostrar su propuesta de que "la clase obrera inglesa se hizo a sí misma en la misma medida en que fue hecha", toda vez que no aporta ninguna medida de la relación proporcional entre "acción" y "necesidad". Lo que se requeriría es por lo menos un "examen conjunto de la reunión y transformación objetivas de una fuerza de trabajo llevada a cabo por la Revolución industrial, y de la génesis subjetiva de una cultura de clase como respuesta a ello".[18] Al concentrarse en la "experiencia inmediata de los productores, más que en el modo de producción mismo", Thompson nos da únicamente los elementos subjetivos de la ecuación.[19]

Anderson aísla correctamente dos de los temas más característicos y problemáticos del argumento de Thompson: su énfasis en la continuidad de las tradiciones populares que subsisten a lo largo del surgimiento "catastrófico" de la Revolución industrial, y su insistencia en situar históricamente los momentos críticos en la formación de la clase obrera inglesa, de tal manera que el instante de cristalización llega en el periodo 1790-1832, es decir, antes de que la verdadera transformación de la producción y de la fuerza de trabajo a causa del capitalismo industrial estuviera muy avanzada,

[16] *Ibid.*, p. 38.
[17] *Ibid.*, p. 36.
[18] *Ibid*, p. 35.
[19] *Ibid.*

y sin responsabilidad por los tremendos cambios que sufriera la clase obrera a partir de ese momento.[20]

Ciertamente las dificultades surgen en este punto, como sugiere Anderson. El énfasis en la continuidad de las tradiciones populares –las tradiciones más antiguas no específicamente proletarias, pero sí artesanales y "democráticas"– puede hacer difícil percibir a primera vista lo que hay de nuevo con respecto a la clase obrera de 1790-1832, lo que es específicamente proletario, o exclusivo del capitalismo industrial, en esta formación de clase. ¿Qué se ha "hecho" exactamente y qué papel desempeña el nuevo orden del capitalismo industrial en el proceso? Los parámetros temporales también pueden presentar problemas. Concluir el proceso de "formación" en 1832, cuando la transformación industrial distaba de estar completa, parece implicar que los avances en materia de conciencia de clase, instituciones y valores señalados por Thompson ocurrieron independientemente de las transformaciones "objetivas" en el modo de producción.

Sin duda se pueden cuestionar aquí muchos problemas historiográficos sobre la naturaleza y el desarrollo de la clase obrera inglesa. Pero la pregunta inmediata es si la insistencia de Thompson en la continuidad de las tradiciones populares y su periodización aparentemente idiosincrásica de la formación de la clase obrera refleja una preocupación por factores subjetivos a costa de las determinaciones objetivas. ¿Es la intención de Thompson enfrentar los acontecimientos "subjetivos" (la evolución de la cultura popular) a los factores "objetivos" (los procesos de acumulación de capital y la industrialización)?

El primer punto sorprendente del argumento de Thompson es que, pese a su insistencia en la continuidad de la cultura popular, considera que su planteamiento no es una negativa sino una reafirmación del punto de vista de que la Revolución industrial representa un periodo significativo, ciertamente "catastrófico", piedra de toque histórica, marcada por el surgimiento de una clase lo bastante nueva como para aparecer como una "nueva raza de seres". En otras palabras, su objetivo no es afirmar la continuidad subjetiva de la cultura de la clase obrera en contra de las transformaciones objetivas radicales del desarrollo capitalista sino, por

[20] *Ibid.*, p. 49.

el contrario, revelar y explicar los cambios dentro de las continuidades.

En parte los elementos que destaca Thompson están previstos para adecuarse a los términos específicos de los debates en los que participa, debates sobre efectos de la Revolución industrial como el argumento del "nivel de vida", controversias entre análisis "catastróficos" y "anticatastróficos" o "empiristas", etc. Entre otras cosas, Thompson está respondiendo a una variedad de ortodoxias históricas –e ideológicas– recientes que cuestionan la importancia de los trastornos inherentes al capitalismo industrial, o que, si admiten la existencia de dificultades dentro de las tendencias progresivas de la "industrialización", las atribuyen a causas externas al sistema de producción, por ejemplo, a "ciclos de comercio". Tales argumentos a veces vienen acompañados de la negación de que *la* clase obrera, a diferencia de varias clases obreras, haya existido realmente.

El énfasis en la diversidad de experiencias de la clase obrera, en las diferencias entre la experiencia "preindustrial" de los trabajadores caseros o los artesanos y la de los obreros totalmente absorbidos por el nuevo orden industrial, puede ser especialmente útil para la ideología capitalista. Es, por ejemplo, muy útil en argumentos que confinan las dificultades y los trastornos generados por el capitalismo industrial a los trabajadores "preindustriales" o tradicionales.

En estas interpretaciones la degradación de tales trabajadores se convierte en la consecuencia inevitable e impersonal del "desplazamiento por los procesos mecánicos", el "progreso", y los mejores métodos industriales, mientras que el obrero moderno continúa avanzando y ascendiendo.

Thompson reivindica la visión "catastrófica", así como la noción de *la* clase obrera, al confrontar la evidencia que aducen sus críticos. Una de sus tareas es explicar por qué, aunque de acuerdo con ciertas estadísticas podría haber habido una ligera mejoría en los estándares materiales promedio en el periodo 1790-1832, los obreros experimentaron esta mejoría como una "catástrofe", que enfrentaron creando nuevas formaciones de clase, "instituciones con bases fuertes y autónomas: sindicatos, fraternidades, movimientos educacionales y religiosos, organizaciones políticas, "revistas y periódicos" junto con "tradiciones intelectuales de la clase obrera, patrones de la comunidad de la clase obrera y una estructura de

sentimientos de la clase obrera".[21] Estas instituciones y formas de conciencia son testimonio tangible de la existencia de una nueva formación de clase obrera, a pesar de la aparente diversidad de experiencias; y sus expresiones en el descontento popular atestiguan en contra de la visión "optimista" de la Revolución industrial.

Thompson enfrenta, además, el problema de explicar el hecho de que esta formación de clase ya es perceptible cuando el sistema de producción no acaba de desarrollarse; que un gran número de los trabajadores que constituyen esta formación de clase, y en realidad inician sus instituciones características, aparentemente no pertenecen a una "nueva raza de seres" producto de la industrialización, sino que aún son parte de formas ostensiblemente "preindustriales" de mano de obra doméstica y artesanal; y que es probable que los trabajadores no formaran (excepto en los distritos algodoneros) el "núcleo del movimiento laboral" antes de la segunda mitad de la década de 1840.[22] A la luz de estos hechos, sería difícil sostener que la nueva clase obrera fue creada simplemente por las nuevas formas de producción características del capitalismo industrial. Para responder por la presencia irrefutable de las formaciones de clase que unen las formas nuevas y tradicionales de fuerza de trabajo –artesanos, trabajadores caseros, obreros– se hace necesario identificar una experiencia unificadora, que también explique por qué el impacto "catastrófico" de la Revolución industrial se experimentó en sectores que aparentemente estaban aún al margen de la transformación de la producción industrial.

En este punto los críticos de Thompson podrían sostener –como sugiere la crítica de Anderson– que Thompson se atiene demasiado a las experiencias "subjetivas", al sufrimiento y a la continuidad de la cultura popular para superar la diversidad objetiva de artesanos y obreros, sin explicar los procesos que en realidad, y de manera objetiva, los unieron en una sola clase. Ciertamente estos críticos podrían sostener que Thompson no requiere ninguna unidad objetiva para identificar la clase obrera, siempre y cuando pueda definirse en términos de una unidad de la conciencia.

Pero las críticas como ésta conceden demasiado a los opositores antimarxistas de Thompson. Por ejemplo, los argumentos "opti-

[21] Thompson, *English working class*, pp. 213, 231.
[22] *Ibid.*, p. 211.

mistas" y "empiristas" descansan, por lo menos de manera implícita, en el establecimiento de una oposición entre "hechos" y "valores", entre sus propios estándares "objetivos" y estándares meramente "subjetivos" que tienen que ver con la "calidad de vida". Esta oposición puede emplearse para ocultar los problemas si se relegan la explotación, las relaciones de producción y la lucha de clases –que son el centro del argumento de Thompson– a la esfera de la subjetividad, y se identifica al mismo tiempo la objetividad con factores "duros" e "impersonales": ciclos de comercio, tecnología, índices de salarios y de precios. Thompson, si bien se preocupa por la "calidad de vida", define las condiciones de ésta no simplemente en términos subjetivos, sino de las realidades objetivas de las relaciones de producción capitalistas y sus expresiones en la organización de la vida.

DETERMINACIONES "OBJETIVAS"

La condición objetiva más importante experimentada por diversas clases de obreros durante el periodo en cuestión fue la intensificación de la explotación; y Thompson dedica la importante segunda sección de la obra *The making of the English working class*, introducida con un capítulo titulado "Explotación", a describir sus efectos.[23] Le preocupan no tan sólo sus efectos en el "sufrimiento", sino también en la distribución y la organización del trabajo (así como del tiempo libre), en especial sus consecuencias en la disciplina del trabajo y la intensidad de la mano de obra, por ejemplo en la extensión de la jornada laboral, el incremento de la especialización, la desintegración de la economía familiar, etc.[24] Thompson también considera cómo se expresaba la relación de explotación en "las formas de propiedad y poder del estado correspondientes", en formas legales y políticas, y cómo la intensificación de la explotación venía aunada a la represión política contrarrevolucionaria.[25] Éstos son factores que desde luego, desde el punto de vista marxista, no pueden descartarse como "subjetivos", y Thompson los opone a los "hechos duros" del argumento "empirista", no como subjetividad contra objetividad, sino como las determinaciones objetivas verdaderas en que se sustentan los "hechos":

> ¿Por medio de qué alquimia social los inventos para ahorrar fuerza de trabajo se convirtieron en agentes de depauperación? El hecho desnudo –una mala cosecha– puede parecer fuera del control humano; pero ese hecho encuentra salida en términos de un conjunto particular de relaciones humanas: leyes, propiedad, poder. Cuando nos topamos con una frase rimbombante como "el flujo y el reflujo del ciclo del comercio" debemos ponernos en guardia, ya que detrás de este ciclo de comercio hay una estructura de relaciones sociales que fomenta algunas clases de expropiación (renta, intereses, utilidades) y sanciona otras (robo, impuestos feudales), legitima algunos tipos de conflicto (competencia, lucha armada) e inhibe otros (sindicalismo, levantamientos, organizaciones políticas populare...[26]

Las determinaciones objetivas subyacentes que afectaron los sucesos del periodo 1790-1832 fueron el antecedente de los modos de expropiación capitalistas, la intensificación de la explotación inherente y la estructura de las relaciones sociales, las formas legales y los poderes políticos en los que se sostenía esa explotación. Lo importante es que estos factores afectaron *tanto* las formas "tradicionales" de fuerza de trabajo como las nuevas; y su "experiencia" común, con las luchas que entrañó –en un periodo de transición que produjo un momento de particular transparencia en las relaciones de explotación, una claridad intensificada por la represión

[23] Véase por ejemplo *ibid.*, pp. 217-218, 226. Vale la pena mencionar la estructura del libro en su conjunto. La primera parte describe la cultura y las tradiciones políticas de la lucha que las personas aportaron a la experiencia transformadora de la "industrialización". La segunda describe detalladamente la experiencia transformadora en sí, la nueva relación de la explotación y sus múltiples expresiones en cada aspecto de la vida, durante el trabajo y el tiempo libre, en familia o en la vida comunitaria. La tercera es la sección fundamental que explica las influencias objetivas (como el propio Thompson las describe), las transformaciones que reformaron la antigua tradición popular para convertirla en una nueva cultura de la clase trabajadora.

[24] Véase, por ejemplo, Thompson, *English working class*, pp. 221-223, 230.
[25] *Ibid.*, pp. 215-218.
[26] *Ibid.*, pp. 224-225.

política–, sirvieron de sustento para el proceso de la formación de clases.

La importancia particular y la sutileza del argumento de Thompson reside en que demuestra que la continuidad aparente de las formas "preindustriales" puede ser engañosa. Sostiene que la producción artesanal y la doméstica se transformaron a su vez –aun cuando no fueron desplazadas– por el mismo proceso y el mismo modo de explotación que creó el sistema fabril. De hecho, la nueva relación de explotación cobró mayor transparencia en las industrias caseras. Es así, por ejemplo, como responde a los argumentos que atribuyen las dificultades de la "industrialización" simplemente al "desplazamiento por causa de los procesos mecánicos":

> No servirá de nada explicar la crisis de los tejedores o de los trabajadores "trashumantes" como "ejemplos de la decadencia de antiguos oficios que fueron desplazados por un proceso "mecánico"; tampoco podemos aceptar la afirmación, en su contexto peyorativo, de que "no fueron los obreros de las fábricas, sino los trabajadores caseros, cuyas tradiciones y métodos eran los imperantes en el siglo XVIII, los que percibían los ingresos más bajos". La idea a la que nos conduce esta afirmación es que las condiciones pueden alejarse de alguna manera en nuestra mente del impulso mejorador de la Revolución industrial; corresponden a un orden "más antiguo", preindustrial, mientras que las características auténticas del nuevo orden capitalista pueden verse donde haya vapor, fábricas en operación e ingenieros que coman carne. Pero los trabajadores empleados en las industrias caseras se multiplicaron considerablemente entre 1780-1830; y con mucha frecuencia el vapor y la fábrica eran los multiplicadores. Los trabajadores caseros se emplearon en los telares y las fundiciones. La ideología exalta a unos y condena a otros, pero los hechos deben conducirnos a decir que ambos eran componentes complementarios de un solo proceso [...] Por otra parte, la degradación de los trabajadores caseros rara vez fue tan simple como sugiere la frase "desplazado a causa de un proceso mecánico"; fue el resultado de métodos de explotación similares a los empleados en los oficios deshonrosos y con frecuencia precedía a la competencia con la máquina [...] Ciertamente, podemos afirmar que el trabajo en gran escala en talleres caseros fue tan inherente a esta revolución como la producción fabril y el vapor.[27]

[27] *Ibid.*, pp. 288-289; véanse también pp. 222-223.

Thompson socava los fundamentos ideológicos de sus adversarios antimarxistas con solo desplazar el foco del análisis de la "industrialización" al *capitalismo*.[28] En otras palabras, lleva nuestra atención de los factores meramente "tecnológicos", así como de los ciclos de comercio y las relaciones de mercado –los típicos refugios de la ideología capitalista– a las relaciones de producción y la explotación de clases. Desde este punto de vista (marxista) Thompson es capaz de responder por la presencia histórica de las formaciones de la clase obrera en las primeras etapas de la industrialización, con base en que las relaciones de producción y explotación capitalistas esenciales ya existían, y en realidad eran las condiciones para la industrialización misma.

Por diversas razones, Thompson no puede aceptar la propuesta simple de que el sistema fabril inventó una nueva clase obrera, ni tampoco la sugerencia de que la "recopilación, la distribución y la transformación" de la fuerza laboral tenían que preceder el surgimiento de una conciencia y una cultura de clase "en respuesta" a ésta. No puede aceptar que la formación de la clase obrera con base en "grupos heterogéneos" tuviera que aguardar la terminación del proceso con el que fueron "reunidas, distribuidas y reducidas a la condición de fuerza de trabajo sometida al capital, primero en la dependencia formal del contrato salarial, en última instancia en la dependencia verdadera de la integración en medios de producción mecanizados". Por un lado, si las relaciones de producción y explotación son los factores objetivos críticos que constituyen un modo de producción, y si proporcionan el impulso para la transformación de los procesos laborales, entonces la "sujeción formal" representa el establecimiento de la relación capitalista entre el apropiador y el productor, así como la condición y la fuerza motivadora, de la verdadera transformación de la producción, con frecuencia llamada "industrialización". Actúa como una fuerza determinante sobre varias clases de obreros, y como experiencia unificadora entre ellos, aun antes de que el proceso de "sujeción ver-

[28] En otros textos, Thompson cuestiona explícitamente el concepto "sospechoso" de "industrialismo", que oscurece las realidades sociales del capitalismo industrial al tratarlas como si correspondieran a algún proceso inevitable "supuestamente neutral tecnológicamente determinado, conocido como "industrialización"...", "Time, work-discipline, and industrial capitalism", incluido ahora en su colección de ensayos, *Customs in common*, Londres, 1991.

dadero" los incorpore a todos y los "reúna" en fábricas.

En un sentido muy importante, entonces, ciertamente es una "experiencia" y no una "reunión objetiva" la que une a estos grupos heterogéneos en una clase, aunque la "experiencia", en este contexto se refiere a los objetos de las determinaciones objetivas, las relaciones de producción y la explotación de clases. De hecho, la conexión entre las relaciones de producción y la formación de clases probablemente nunca pueda ser concebida de otra forma, ya que las personas nunca están reunidas directamente en formaciones de clase en el proceso de producción. Aun cuando "la reunión y la transformación" de la fuerza de trabajo son completas, las personas están mejor cuando se reúnen sólo en unidades productivas, fábricas, etc. Su reunión en formaciones de clase que trascienden las unidades individuales es un proceso de diferente tipo, que depende de su conciencia de una experiencia común y de intereses comunes, y de la propensión a actuar al respecto. (Mayor información más adelante.)

Thompson quizá sea criticado por concentrarse en la sujeción formal a costa de la verdadera. Se observan puntos débiles en sus argumentos derivados de su concentración en la fuerza determinante y unificadora de la explotación capitalista y sus efectos en los obreros "preindustriales", y en su relativo descuido de la especificidad de la "industrialización" y la producción mecanizada, la "catástrofe" ocasionada por la culminación de la "sujeción verdadera". Perry Anderson, por ejemplo, se refiere a los cambios profundos en la organización industrial y política de la clase obrera y en la conciencia de clase después de la década de 1840, cuando la transformación era más o menos completa, cambios que, sugiere Anderson, no puede explicar el argumento de Thompson.[29] Pero esto no equivale a decir que Thompson se concentra en determinaciones subjetivas más que objetivas, a menos que sea desde el punto de vista de las ortodoxias "optimistas" y "empiristas" o de la ideología capitalista, en las que las propias premisas de la teoría

[29] Anderson, *Teoría, política e historia*, pp. 49-51. Anderson se refiere aquí al análisis de Gareth Stedman Jones sobre la clase trabajadora inglesa que se "rehizo" en la segunda mitad del siglo XIX, en "Working-class culture and working-class politics in London, 1870-1890: Notes on the remaking of a working class", *Journal of Social History*, verano de 1974, pp. 460-508.

marxista, con su concentración en las relaciones de producción y la explotación de clases, pueden descartarse como "subjetivistas".

Existen otras razones teóricas y políticas más generales para negar que la constitución de la clase obrera inglesa fue la "generación espontánea del sistema fabril". El principio teórico y metodológico básico de todo el proyecto histórico de Thompson es que las determinaciones objetivas –la transformación de las relaciones de producción y las condiciones laborales– nunca se imponen sobre "cierta materia prima indiferenciada de la humanidad", sino sobre los seres históricos, los portadores de los legados históricos, las tradiciones y los valores.[30] Esto significa, entre otras cosas, que necesariamente existen continuidades que toman el atajo de las transformaciones históricas, aun las más radicales, y que las transformaciones radicales sí pueden revelarse y fundamentarse con precisión –¿únicamente?– rastreándolas dentro de las continuidades. El énfasis de Thompson en la continuidad de la cultura popular no pretende negar sino identificar y subrayar las transformaciones que sufre.

Esto quizá sea característico de cualquier explicación verdaderamente histórica, pero hay mucho más con respecto al argumento de Thompson que esto. Es esencial para su materialismo histórico reconocer que lo "objetivo" y lo "subjetivo" no son entidades dualísticamente separadas (que se prestan con facilidad para la medición de la "necesidad" y la "acción"), relacionadas una con otra sólo en lo externo y lo mecánico, "una secuencia sobre otra" como estímulo objetivo y respuesta subjetiva.[31] En cierta forma es necesario incorporar en el análisis social el papel de los seres históricos conscientes y activos, que son "sujeto" y "objeto" al mismo tiempo, tanto agentes como fuerzas materiales en procesos objetivos.

Por último, el modo de análisis de Thompson permite reconocer el papel activo de la clase obrera, con su cultura y valores, en la "formación" de ella misma. Este papel puede oscurecerse por formulaciones que hablen, por un lado, de la recopilación y la transformación objetivas de la fuerza de trabajo a causa de la Revolución industrial" y, por el otro –¿en forma secuencial?– de "la germina-

[30] Thompson, *English working class*, p. 213.
[31] Thompson, *Poverty of theory*, p. 298.

ción subjetiva de una cultura de clases en respuesta a la misma". El reconocimiento de la actividad de la clase obrera es esencial no sólo para el proyecto histórico de Thompson, sino también para su proyecto político.

LA CLASE COMO RELACIÓN Y COMO PROCESO

La preocupación de Thompson es, entonces, lograr que la clase sea visible en la historia y que sus determinaciones objetivas se manifiesten como fuerzas históricas, como efectos verdaderos en el mundo, y no sólo como constructos teóricos que no se refieren a ninguna fuerza o proceso social real. Esto significa que Thompson debe localizar la esencia de la clase no tan sólo en las "*posiciones* estructurales", sino en las *relaciones*, las relaciones de explotación, conflicto y lucha que sirven de impulso a los procesos de formación de clase. Sin embargo, este mismo énfasis se señala con frecuencia como prueba del voluntarismo y el subjetivismo de Thompson, de su negación de las determinaciones objetivas. A todas luces su preferencia por tratar la clase como relación y proceso –más que, por ejemplo, como una estructura que *entabla* relaciones o *atraviesa por* procesos– exige un análisis más profundo; y aquí me tomaré más libertades interpretativas de las habituales al desarrollar lo que puede ser más mi propia teoría de clase que la de Thompson.

La "clase como relación" implica de hecho dos relaciones: la que hay entre clases y la que hay entre los miembros de la clase misma. La importancia de subrayar la relación entre clases como elemento esencial en la definición de clase salta a la vista cuando se la considera con respecto a los antecedentes de las teorías de la "estratificación" que –ya sea que se concentren en la distribución del ingreso, los grupos de ocupación, la situación o cualquier otro criterio– tiene que ver con *diferencias*, *desigualdades* y *jerarquía*, no relaciones. Huelga decir cuáles son las consecuencias, tanto sociológicas como ideológicas, de emplear una definición de clase (si la clase no se admite como una "categoría de estratificación") que considere las relaciones como dominio o explotación. Aún más fundamental es el hecho de que tales categorías de estratificación pueden hacer que la clase se vuelva completamente invisible. ¿Dónde está la línea divisoria entre clases en un continuo de desigualdad? ¿Dónde está la ruptura cualitativa en una estructura de estratificación?[32]

Ni siquiera el criterio de relación con los medios de producción basta para marcar tales límites y puede asimilarse fácilmente a la teoría convencional de la estratificación. Es posible, por ejemplo, tratar las relaciones con los medios de producción sólo como las variaciones salariales, localizando su importancia no en las relaciones sociales explotadoras y antagónicas que les son inherentes, sino en las diferentes oportunidades de mercado que proporcionan.[33] Las diferencias entre clases se vuelven indeterminadas y sin consecuencias. Si las clases entablan algún tipo de relación, es la relación indirecta, impersonal, de competencia en el mercado, en la cual no hay claras rupturas cualitativas o antagonismos sino sólo un continuo cuantitativo de ventaja y desventaja relativa en la lucha por las mercancías y los servicios.

Thompson dirige de manera explícita en contra de la clase como "categoría de estratificación" gran parte de su argumento sobre la clase como una relación, y precisamente con base en que las teorías de la estratificación tienden a volver invisible la clase.[34] El blanco más evidente de este ataque es la sociología antimarxista convencional; pero Thompson con frecuencia señala que existen afinidades entre ciertos tratamientos marxistas de la clase y estos conjuros sociológicos, en la medida en que están más interesados en *ubicaciones* de clase estructurales definidas en términos abstractos que en intervalos sociales cualitativos expresados en dinámicas de relaciones de clase y conflictos.

Si bien la identificación de antagonismos en la relación entre clases es una condición necesaria para definir la clase, no es suficiente. Esto nos lleva a la clase como una relación *interna*, una relación entre miembros de una clase. La idea de clase como una relación en este sentido también implica ciertas propuestas acerca

[32] Para un debate importante sobre este punto véanse Peter Meiksins, "Beyond the boundary question", *New Left Review* 157, pp. 101-120, y "New classes and old theories", en Rhonda Levine y Jerry Lembcke (comps.), *Recapturing Marxism: An appraisal of recent trends in sociological theory*, Nueva York, 1987.

[33] Véase, por ejemplo, Max Weber, *Economy and Society*, Nueva York, 1968, pp. 927-928 [*Economía y sociedad*, t. II]. El marxismo de opción racional tiene ciertas afinidades sorprendentes con esta opinión.

[34] Por ejemplo Thompson, *English working class*, pp. 9-10.

de cómo están conectadas las clases con las relaciones de producción subyacentes.

La aseveración de que las relaciones de producción son el fundamento de las relaciones de clase es sin duda la base de cualquier teoría materialista de la clase, pero por sí sola no lleva las cosas muy lejos. Si no podemos decir que clase es *sinónimo* de relaciones de producción, persiste el problema (que en general evadimos) de definir con precisión la naturaleza de la conexión entre la clase y su fundamento en la producción.

Las relaciones de producción son las relaciones entre personas que están unidas por el proceso de producción y el nexo antagónico entre aquellos que producen y aquellos que se apropian de su fuerza de trabajo excedente. La división entre los productores directos y los apropiadores de su fuerza de trabajo excedente, el antagonismo de intereses inherente en esta relación, sin duda define las polaridades subyacentes a los antagonismos de clase. Pero las relaciones de clase no pueden reducirse a relaciones de producción. En primer lugar las claras polaridades (cuando *son* claras) inherentes a las relaciones de producción explican con precisión a todos los miembros potenciales de las clases históricas. Aunque los apropiadores individuales deben su poder de explotación al poder de la *clase* que está detrás de ellos, no son las clases las que producen y se apropian. Para decirlo en palabras llanas: las personas que se unen en una clase no se reúnen directamente gracias al proceso de producción en sí mismo o al proceso de apropiación.

Los obreros de una fábrica, conjuntados por el capitalista en una división del trabajo cooperativa, están unidos directamente en el proceso de producción. Cada obrero también está en una especie de relación directa con el capitalista específico (individual o colectivo) que se apropia de su valor excedente, como lo está el campesino con el terrateniente que se apropia de su renta. Puede decirse que existe una relación directa de alguna especie, por ejemplo, entre campesinos que trabajan en forma independiente entre sí, pero que tienen el mismo terrateniente, aunque no se unan deliberadamente en su contra.

La relación entre los miembros de una clase, o entre ellos y otras clases, es diferente. Ni el proceso de producción en sí mismo ni el proceso de extracción de excedentes los une de verdad. La "clase" no se refiere simplemente a trabajadores que se agrupan en una unidad de producción o que se oponen a un explotador común

en una unidad de apropiación. La clase implica una conexión que se extiende más allá del proceso inmediato de producción y del nexo inmediato de extracción, una conexión que abarca unidades de producción y apropiación particulares. Las conexiones y las oposiciones que contiene el proceso de producción son la base de la clase, pero la relación entre las personas que ocupan puestos similares en las relaciones de producción no se da en forma directa por el proceso de producción y apropiación.

La simple afirmación de que la clase está determinada estructuralmente por las relaciones de producción no define los vínculos que conectan a los miembros de una clase. Falta todavía explicar en qué sentido y con qué medios las relaciones de producción establecen conexiones entre las personas que, aunque ocupen puestos similares en ellas, no están realmente unidas en el proceso de producción y apropiación. En *The making of the English working class*, como hemos visto, Thompson abordó esta interrogante. Trató de explicar la existencia de relaciones de clase entre los trabajadores que no se reúnen directamente en el proceso de producción y que se involucran en formas de producción muy diferentes. En su explicación, las que yacen en el corazón de estas relaciones de clase son las relaciones de producción, pero las presiones estructurales determinantes de las relaciones de producción sólo podrían demostrarse conforme se fueran presentando en un proceso histórico de formación de clase, y estas presiones podrían percibirse teóricamente sólo introduciendo el concepto mediador de la "experiencia".

La formación de clase es especialmente difícil de explicar sin recurrir a conceptos como el de "experiencia" de Thompson. Si bien las personas pueden participar en forma directa en la producción y la apropiación –en las combinaciones, las divisiones y los conflictos que estos procesos generan–, la clase no se les presenta en forma tan inmediata. Toda vez que la gente nunca está realmente "reunida" en clases, la presión determinante que un modo de producción ejerce en la formación de clases no puede expresarse con facilidad sin referirse a algo así como una experiencia común, una experiencia vivida de relaciones de producción, divisiones entre productores y apropiadores, y más particularmente de conflictos y luchas inherentes a las relaciones de explotación. En el medio de esta experiencia vivida es donde se forja la conciencia social y con ella la "*disposición a comportarse* como una cla-

se".[35] Una vez que el medio de la "experiencia" se introduce en la ecuación entre las relaciones de producción y de clase, también lo hacen las particularidades históricas y culturales de este medio. Sin duda esto complica la situación; pero reconocer, como lo hace Thompson, la complejidad del mecanismo por el que las relaciones de producción dan origen a la clase no equivale a negar la presión determinante que ejercen.

Thompson ha sido acusado de idealismo por el hincapié que hace en la "experiencia", como si esta noción se hubiera zafado de sus amarras materiales. Pero el uso que hace de este concepto no tiene por objeto cortar el vínculo entre el "ser social" y la conciencia social, o ni siquiera negar la primacía que el materialismo histórico atribuye al ser social en su relación con la conciencia. Por el contrario, aunque Thompson a veces distingue entre los niveles de experiencia ("experiencia vivida" y "experiencia percibida"), el uso principal que hace del concepto es "un término medio necesario entre ser social y conciencia social", el medio en que el ser social determina la conciencia: "por medio de la experiencia el modo de producción ejerce una presión determinante en otras actividades".[36] La experiencia en este sentido es precisamente "la experiencia de la determinación".[37] De hecho, dado que el concepto de Marx del ser social se refiere en sí mismo no sólo al modo de producción como una "estructura objetiva" impersonal sino a la forma en que las personas la viven (apenas puede evitarse decir "la *experimentan*"), la "experiencia" de Thompson se traslapa de manera sustancial con el "ser social".

El concepto de "experiencia", entonces, significa que las "estructuras objetivas" hacen algo en la vida de las personas, y es por eso por lo que, por ejemplo, tenemos clases, y no sólo relaciones de producción. La tarea del historiador y del sociólogo consiste en investigar lo que estas "estructuras" hacen en la vida de las personas, cómo lo hacen, y lo que las personas hacen al respecto o, como diría Thompson, cómo experimentan y manejan las presiones determinantes de los procesos estructurados. La carga del mensaje

[35] Thompson, "The peculiarities of the English", en *The poverty of theory*, p. 85.
[36] Thompson, *Poverty of theory*, p. 290; también pp. 200-201. Una concepción de "determinación" similar a la de Thompson recibe un tratamiento sistemático en Raymond Wiliams, *Marxism and literature*, Oxford, 1977, pp. 83-89.
[37] Thompson, *Poverty of theory*, p. 298.

teórico contenido en el concepto de "experiencia" es, entre otras cosas, que la operación de las presiones determinantes es una cuestión histórica y, por lo tanto, empírica. No puede darse una ruptura entre lo teórico y lo empírico, y Thompson, el historiador, inmediatamente se hace cargo de la tarea que le presenta Thompson, el teórico.

Ni Marx ni Thompson ni ningún otro ha ideado un vocabulario teórico "riguroso" para transmitir el efecto de las condiciones materiales en los seres activos, conscientes –seres cuya actividad consciente es en sí misma una fuerza material–, o para comprender el hecho de que estos efectos asumen una variedad infinita de formas empíricas históricamente específicas. Pero definitivamente no puede formar parte del rigor teórico hacer caso omiso de estas complejidades en aras de la pulcritud conceptual o de un marco de "definiciones estructurales" que pretende resolver todas las cuestiones históricas importantes en el plano teórico. No basta tampoco con conceder la existencia de estas complejidades en algún otro orden de la realidad –en la esfera de la historia como algo distinto de las "estructuras objetivas"– que pertenece a un nivel diferente de discurso, lo "empírico" en oposición a lo "teórico". Estas complejidades deben ser reconocidas de algún modo por el marco teórico mismo y englobadas en la noción de la "estructura"; como, por ejemplo, en la noción de "proceso estructurado" de Thompson.

Las "definiciones estructurales" deductivas de clase no pueden explicar cómo con el tiempo las personas que comparten una experiencia común de relaciones de producción, pero que no están unidas por el proceso de producción, adquieren la "disposición de comportarse como clase"; no se diga ya cómo es la naturaleza de esa disposición, el grado de cohesión y de conciencia asociado con ella, su expresión en metas, instituciones, organizaciones y acciones unidas comunes. Tales definiciones no pueden tomar en cuenta las presiones adversas a la formación de clases –presiones que pueden ser inherentes a la estructura, las determinaciones objetivas, el modo de producción imperante– ni la tensión entre los impulsos hacia y contra la unión y la acción común.

La noción de clase como un "proceso estructurado", en contraste, reconoce que, si bien la base estructural de la formación de clases ha de encontrarse en las relaciones antagónicas de producción, las formas particulares en las que las presiones estructurales

ejercidas por estas relaciones actúan realmente en la formación de las clases sigue siendo una interrogante abierta a resolverse empíricamente mediante el análisis histórico y sociológico. Esa concepción de clase también reconoce que es ahí donde residen las cuestiones más importantes y problemáticas con respecto a la clase, y que la utilidad de cualquier análisis de clase –ya sea como herramienta sociológica o como guía para una estrategia política– descansa en su capacidad de explicar el proceso de la formación de la clase. Esto significa que cualquier definición de clase debe fomentar, no impedir, la investigación de los procesos.

La insistencia de Thompson en la clase como proceso nuevamente pone en tela de juicio la acusación de que equipara la clase con la conciencia de clase; de que, para decirlo de otra forma, confunde el fenómeno de clase con las condiciones que hacen de la clase "un sujeto histórico activo".[38] El primer punto que cabe señalar sobre esta acusación es que está basada en una confusión: por un lado, no explica la diferencia entre la conciencia de clase –es decir, el conocimiento activo de la identidad de clase– y, por el otro, las formas de conciencia que son forjadas de diferentes maneras por las situaciones de clase sin encontrar una expresión en una identidad de clase autónoma y activa. A Thompson le interesan de manera especial los procesos históricos que intervienen entre esos dos elementos.

Algo más fundamental: equiparar la clase con un nivel particular de conciencia, o con la existencia de la conciencia de clase, *sería* identificar la clase con una etapa de su desarrollo, en lugar de subrayar, como lo hace Thompson, los procesos complejos que intervienen en la "disposición de comportarse como una clase". La concepción de clase de Thompson, como "relación" y "proceso", está dirigida contra las definiciones que, en el mejor de los casos, implican que existe un punto en la formación de las clases donde puede interrumpirse el proceso y afirmar: "aquí está la clase, y no antes" y, en el peor de los casos –quizá con mayor frecuencia–, tratar de definir las clases totalmente fuera del medio del tiempo y del proceso histórico. Esto puede hacerse ya sea "deduciendo" las clases de las "posiciones estructurales" en relación con los medios de producción u "objetivando las identidades de clase –atri-

[38] Cohen, *La teoría de la historia...*, p. 84.

buciones personalizadas de las aspiraciones o la voluntad de clase– que sabemos que son, en el mejor de los casos, la expresión metafórica de procesos más complejos y generalmente involuntarios".[39] El propósito de Thompson no es, entonces, identificar la clase con un nivel particular de conciencia u organización que la haga una fuerza política consciente, sino dirigir nuestra atención hacia la clase en el proceso de convertirse o hacerse a sí misma como tal fuerza.

La clase como "estructura" elimina, por conceptualización, el hecho mismo que define su papel como fuerza impulsora del movimiento histórico: el hecho de que la clase, en el principio de un modo de producción histórico, no es lo mismo que al final. Se dice comúnmente que la identidad de un modo de producción reside en la persistencia de sus relaciones de producción: mientras la forma en que "la mano de obra excedente le es extraída al productor directo" siga siendo esencialmente la misma, tenemos derecho a referirnos a un modo de producción como "feudal", "capitalista", etc. Pero las relaciones de *clase* son el principio del movimiento *dentro* del modo de producción. La historia de un modo de producción es la historia de sus relaciones de clase en desarrollo y, en particular, de sus relaciones cambiantes con las relaciones de producción. Las clases se desarrollan dentro de un modo de producción en el proceso de reunirse en torno a las relaciones de producción y conforme van cambiando la composición, la cohesión, la conciencia y la organización de las formaciones de clase resultantes. El modo de producción alcanza su crisis cuando el desarrollo de las relaciones de clase en su interior transforma realmente las relaciones de producción. Explicar el movimiento histórico, entonces, significa precisamente negar que la relación entre la clase y las relaciones de producción sea fija.

La definición estructural de clase, según Thompson, con frecuencia tiende a atribuir una especie de voluntad personal a la clase: "Ella". La otra cara de la moneda es la tendencia a atribuir las fallas a cierto tipo de defecto de personalidad de "Ella", como "conciencia falsa". Hay bastante ironía, entonces, en el hecho de que Thompson, al manejar concepciones de esa clase, sea acusado de subjetivismo y voluntarismo. Lo que se presenta como una al-

[39] Thompson, "Peculiarities of the English", p. 85.

ternativa objetivista para Thompson resulta ser un subjetivismo y un voluntarismo más extremos e idealistas, que sólo transfieren la volición de la entidad humana –una entidad humana limitada por "presiones determinantes" y arrastrada a "procesos involuntarios"– a un Sujeto, una Clase más exaltados, una cosa con identidad estática, cuya voluntad está libre de determinaciones históricas específicas.

Esta transferencia ascendente de voluntad subjetiva alcanza su punto más alto en los argumentos estructuralistas. Los althusserianos, por ejemplo, pretenden expulsar la subjetividad de la teoría social y niegan la entidad de la clase como "Ella", pero en un sentido no hacen más que crear un Sujeto aún más imperioso, la Estructura misma, cuya voluntad no está determinada por otra cosa que las contradicciones de su propia personalidad arbitraria. Los argumentos que a ojos de los críticos de Thompson son subjetivistas y voluntaristas –su concepción de la intervención humana y su insistencia en la especificidad histórica, aparentemente a costa de las "estructuras objetivas"– son aquellos que Thompson esgrime *en contra* del subjetivismo y el voluntarismo y en favor del reconocimiento de las presiones objetivas determinantes que inciden en la acción humana. Lejos de subordinar las presiones objetivas determinantes a la subjetividad y la contingencia histórica, lo que quiere es realizar una investigación histórica en contra de la clase de subjetivismo, voluntarismo e idealismo invertidos que se insinúan en los análisis que carecen de una base histórica y sociológica firme.

LA POLÍTICA DE LA TEORÍA

Thompson siempre ha trabajado a partir de la premisa de que la teoría tiene implicaciones para la práctica. Su definición de clase, que subraya la clase como un proceso activo y una relación histórica, ciertamente la formuló para reivindicar la clase frente a los científicos sociales y los historiadores que niegan su existencia, pero también con la intención de oponerse tanto a las tradiciones intelectuales como a las prácticas políticas que suprimen la intervención humana y niegan en particular la autoactividad de la clase trabajadora en la formación de la historia. Al colocar la lucha de

clases en el centro de la teoría y la práctica, Thompson trató de rescatar la "historia desde abajo", no sólo como una empresa intelectual sino como un proyecto político en contra de las opresiones de la dominación de clase y el programa del "socialismo desde arriba" en sus diversas encarnaciones, desde el fabianismo hasta el stalinismo.[40] Sus ataques al marxismo althusseriano estaban dirigidos por igual contra lo que veía como deformaciones teóricas de ese marxismo y contra la práctica política que encontró inscrita en ellas.

Los críticos de Thompson le han devuelto el cumplido. En el concepto de clase de Thompson y en el proyecto histórico que en él descansa los críticos siempre han encontrado una unidad de teoría y práctica en la que su teoría "subjetivista" de clase apuntala un "socialismo populista". Ha sido criticado por ver demasiado pronto, en cualquier forma de conciencia tocada por las circunstancias de la vida determinadas por la clase, el tipo de conciencia de clase que sugiere la disposición a actuar deliberadamente como una clase. Thompson muestra, siguiendo esta línea de crítica, una especie de "populismo" que considera que la construcción de una política socialista a partir de la cultura popular no es problemática.

Curiosamente, este juicio parece unir a los defensores de las definiciones estructurales "ortodoxas" de clase con los críticos que sostienen que Thompson no ha avanzado mucho en su búsqueda de las implicaciones de su marxismo "no reduccionista". Así, por ejemplo, Stuart Hall ha señalado que Thompson conjunta "clase

[40] Bryan Palmer, en su útil libro *The making of E.P. Thompson: Marxism, humanism, and history*, Toronto, 1981, ha aportado un análisis general muy ilustrativo de la relación entre el Thompson historiador social y el activista político. Palmer me ha advertido contra el riesgo de describir el trabajo de Thompson como "historia desde abajo", con base en que la frase tiene connotaciones "populistas estadunidenses" engañosas y ha caído de la gracia de los historiadores. Sugiere que oculta el grado en que Thompson se preocupa por las relaciones entre "arriba" y "abajo" y, en particular, su creciente interés por el problema del estado. Acepto la advertencia de no describir engañosamente la naturaleza de las preocupaciones de Thompson, pero quiero conservar el término en el sentido en el que se aplica (todavía) a un movimiento historiográfico, que obtuvo gran parte de su ímpetu inicial del grupo de historiadores del Partido Comunista británico en los cuarenta y los cincuenta, y que ha tratado de explorar los grandes fundamentos sociales de los procesos históricos y arrojar luz sobre el papel de la "gente ordinaria" en la conformación de la historia.

en sí" con "clase para sí", y que inscrita en esta confusión está una política de un "'populismo' demasiado simple".[41] La "categoría comodín de la experiencia", según Hall, combina los determinantes objetivos de clase con su apropiación en la conciencia, y parece implicar que "'la clase' *realmente* siempre está en su lugar, lista, y puede convocarse 'para el socialismo'", sin encarar "todo lo que se implica al decir que el socialismo debe ser construido por una verdadera práctica política". Aunque esto podría no haber sido inequívocamente obvio cuando lo escribió Hall, en retrospectiva, y en especial en el contexto de sus afinidades con las teorías "posmarxistas", parece evidente que este argumento, que separó aún más las "estructuras objetivas" y las formaciones de clase con conciencia de clase, se estaba acercando a la "no correspondencia" absoluta entre lo económico y lo político que proponían los posmarxistas; sin embargo, se basa en gran parte en la misma descripción de la teoría de clase de Thompson que hacen Anderson y Cohen, y al parecer en la misma dicotomía entre estructura e historia. No carece de importancia, en vista de la cara de la moneda althusseriana a la que aludí en el capítulo anterior que, en su crítica a Thompson, Hall escribiera –con reservas– en defensa de Althusser.

Si, como he dicho, el proyecto histórico de Thompson se opone a la conjunción –o, lo que en realidad es lo mismo, a la ecuación simple– de determinantes objetivos y sus expresiones en la conciencia, y si su centro de atención en el proceso de la formación de clase presupone una distinción entre ambos, ya que se ocupa de las relaciones cambiantes entre ambos, no se lo puede acusar de combinar los determinantes de clase "objetivos" con los "subjetivos", o estructura y conciencia. La diferencia entre "clase en sí" y "clase para sí", sin embargo, no es una mera distinción analítica entre estructura de clase objetiva y conciencia de clase subjetiva. Se refiere a dos etapas diferentes en el proceso de la formación de clase y a dos modos históricos diferentes de relación entre estructura y conciencia; y, en este sentido, Thompson ciertamente tiene una concepción de "clase en sí", a la que alude, por ejemplo, en su fórmula paradójica: "lucha de clases sin clase".

[41] Stuart Hall, "In defense of theory", en Raphael Samuel (comp.), *People's history and socialist theory*, Londres, 1981, p. 384.

La interrogante es si Thompson cruza la línea entre estos dos modos de clase demasiado pronto, si es excesivamente rápido, como sugiere Hall, para percibir, en cualquier forma de conciencia tocada por las circunstancias de la vida determinadas por la clase, la disposición para actuar deliberadamente como clase. Esta interrogante es, por encima de todo, de índole política, y sin duda esto representa un peligro. El romanticismo acerca de las costumbres y las tradiciones del "pueblo" y acerca de la promesa radical contenida en la mera diferencia y división de la cultura popular no es el cimiento más sólido para construir un movimiento socialista o evaluar y superar la resistencia del "pueblo" hacia la política socialista. Pero Thompson no se hace ilusiones al respecto, piensen lo que piensen sus sucesores en la "historia del pueblo".

El mensaje de Thompson es ciertamente político, pero hay algo más en su recuperación de la conciencia popular y la "formación" de la clase que la incapacidad de reconocer la diferencia y las barreras que existen, por un lado, entre la cultura popular, que surge directamente de la experiencia –una experiencia de trabajo, explotación, opresión y lucha– y, por el otro, una conciencia socialista activa dolorosamente forjada por la práctica política. El proyecto histórico de Thompson, su reconstrucción de la historia tal como la crea la clase trabajadora como agente activo y no sólo como víctima pasiva, emerge directamente del principio político básico del marxismo y su comprensión particular de la práctica socialista: que el socialismo sólo puede surgir de la autoemancipación de la clase obrera.[42]

Esta propuesta implica que la clase trabajadora es el único grupo social que tiene no sólo un interés inmediato en resistirse a la explotación capitalista, sino también un poder colectivo adecuado para ponerle fin. Implica también escepticismo acerca de la auten-

[42] Thompson, por ejemplo, opone su propio trabajo a la "ortodoxia fabiana, en la que la gran mayoría de los trabajadores son vistos como víctimas pasivas del *laissez-faire*, con excepción de un puñado de organizadores visionarios (en especial Francis Place)"; *English working class*, p. 12. Esta "ortodoxia", desde luego, está relacionada con el programa político fabiano, con su visión de la clase trabajadora como víctimas pasivas que requieren la imposición del socialismo desde arriba, no mediante la lucha de clases sino por medio de reformas sistemáticas e ingeniería social por parte de una minoría esclarecida de intelectuales y filántropos de la clase gobernante.

ticidad –en realidad, la posibilidad– de una emancipación que no se logren mediante la autoactividad y la lucha, sino que se gane por el poder o se confiera por beneficencia. Aquí no hay garantías; sin embargo, por difícil que sea construir la práctica socialista a partir de la conciencia popular, no hay, de acuerdo con esta visión, ningún otro material con el cual construirla ni ningún otro socialismo compatible con el realismo político y los valores democráticos. Quizás el punto sea simplemente que el socialismo va a llegar así o no va a llegar.

HEGEMONÍA Y SUSTITUCIONISMO

Cuando Thompson lanzó su controvertido ataque contra el althusserianismo, una de sus principales preocupaciones era contrarrestar el alejamiento de esta comprensión democrática del proyecto socialista por parte del marxismo occidental, hacia un abandono teórico de la clase trabajadora como principal agente de la transformación social a través de la lucha de clases, así como hacia una transferencia de ese papel a otros actores sociales, en especial a los intelectuales. "No hay una marca más distintiva de los marxismos occidentales", escribió,

> ni tampoco más reveladora en cuanto a sus premisas profundamente antidemocráticas. Ya se trate de la Escuela de Francfort o de Althusser, ambos están marcados por su intensísimo hincapié en el peso ineluctable de los modos ideológicos de dominio –un dominio que destruye todo espacio para la iniciativa o la creatividad de la masa del pueblo–, un dominio del que sólo pueden luchar por liberarse la minoría ilustrada o los intelectuales [...] es una premisa triste de la cual debería partir la teoría socialista (todos los hombres y las mujeres sin excepción, salvo nosotros, son originalmente tontos), premisa que está destinada a conducir a conclusiones pesimistas o autoritarias.[43]

Esta clase de "sustitucionismo" teórico en su forma más extrema puede lograrse haciendo lo que Stuart Hall imputa a algunos althusserianos, aunque al parecer no lo hacía el propio Althusser: tratar a todas las "clases como meros 'portadores' del proceso histórico, sin entidad: y el proceso histórico en sí como un proceso 'sin un sujeto'".[44] Pero el mismo efecto se produce en gran medida, sugiere Thompson, concibiendo la clase como una categoría estática y preocupándose menos por el proceso histórico de formación de clases que por la cartografía deductiva de las ubicaciones estructurales de la clase o la construcción teórica de una identidad de clase ideal. Las formulaciones de este tipo son las que se prestan con demasiada facilidad a desecharse por "falsas" las formas históricas reales y, por ende, imperfectas, de conciencia de clase que, por lo tanto, requieren de un sustituto.[45] Si hay un mensaje político inscrito en la teoría de la clase de Thompson, éste es en contra de formular una teoría sobre el "sustitucionismo" en la cual la clase obrera no sólo está representada sino eclipsada por su sustituto.

Gran parte del trabajo de Thompson se ha dirigido, explícita o implícitamente, en contra de la visión de que la hegemonía es unilateral y completa, que impone "un dominio absoluto sobre los gobernados –o sobre todos aquellos que no son intelectuales– llegando al umbral mismo de su experiencia e implantando en sus mentes al nacer las categorías de subordinación de las que no pueden despojarse y que su experiencia no puede corregir".[46] Éste, según sugiere, es un tema dominante en el marxismo occidental: esta tendencia a identificar la hegemonía con la absorción total de las clases subordinadas dentro de la ideología de la clase gobernante y el dominio cultural (probablemente con la ayuda de los aparatos ideológicos del estado), de manera que la construcción de una conciencia y una cultura contrahegemónicas, y el establecimiento de la hegemonía de la clase obrera, deben lograrse aparentemente por conducto de intelectuales de espíritu libre.[47]

Tal definición de hegemonía va bien con las construcciones teóricas de clase en las que entre la constitución objetiva de las clases por los modos de producción, por un lado, y una conciencia de clase revolucionaria ideal, por el otro, no existe más que un vasto

[43] Thompson, *Poverty of theory*, pp. 377-378.

[44] Hall, "In defense of theory", p. 383.
[45] Véase, por ejemplo, Thompson, "Eighteenth-century English society", p. 148.
[46] *Ibid.*, p. 164.
[47] Véase *ibid.*, p. 163, n. 60.

espectro histórico empírico (y por ende impuro e indigerible teóricamente) de "falsa" conciencia. Pero aquí hay una ironía más, como indiqué en el capítulo anterior (y en otras partes): la otra cara de la moneda de esta clase de marxismo es el abandono posmarxista total de la política de clase y con su remplazo por la política del "discurso".

Para Thompson, en cambio, la hegemonía no es sinónimo de dominio de una clase y sumisión de la otra, sino que involucra la *lucha* de clases y ostenta la marca de las clases subordinadas, de su actividad propia y su resistencia. La teoría de la clase, de Thompson, con su énfasis en el proceso de formación de la clase, tiene el objetivo de permitir el reconocimiento de formas "imperfectas" o "parciales" de conciencia popular como expresiones auténticas de clase y de lucha de clases, válidas en sus circunstancias históricas aunque fueran "erróneas" desde el punto de vista de sucesos posteriores o ideales.

Una cosa es confundir la *división* de la cultura popular con la oposición radical, lista para lanzarse a la lucha del socialismo; otra muy diferente es señalar sencillamente el espacio en el que no rige el mandato cultural de la clase dominante, e identificar la conciencia "popular" –por reticente que sea a la formación de una conciencia de clase "verdadera"– como el material con el cual, sin embargo, debe y puede construirse una conciencia de clase cabal. Negar la autenticidad de la conciencia de clase "parcial", tratarla de falsa en lugar de como una "opción bajo presión" históricamente inteligible[48] tiene consecuencias estratégicas importantes. Se nos invita ya sea a buscar agentes sustitutos de la lucha de clases y del cambio histórico, o a dejar el campo libre al enemigo hegemónico. En contra de estas alternativas políticas, y de sus cimientos teóricos en un concepto de clase como "estructura" o identidad ideal asienta Thompson su propia teoría de clase como proceso y relación.

Raymond Williams, en su "Notes on British Marxism in Britain since 1945", escribió acerca de su postura personal sobre las opciones que tenían los marxistas británicos en los años cincuenta y su propio rechazo del populismo retórico que con toda complacencia hizo caso omiso de las implicaciones del capitalismo "de

[48] Raymond Williams, "Notes on Marxism in Britain since 1945", *New Left Review* 100, noviembre de 1976-enero de 1977, p. 87.

consumo" y la "poderosa nueva influencia" que ejerció entre la gente. Al mismo tiempo, prosigue Williams:

> debido a que vi el proceso como opciones bajo presión y sabía de dónde venía la presión, no podía moverme a la otra posición disponible: el desprecio por el pueblo, por su estado irremediablemente corrupto, su vulgaridad e incredulidad en comparación con una minoría educada, que era el ingrediente principal de la crítica cultural de tipo no marxista y que parecen haber sobrevivido intactas, gracias a las alteraciones de vocabulario apropiadas, en un marxismo formalista que hace que todo el pueblo, incluida la clase obrera, cargue con las estructuras de una ideología corrupta...[49]

En contra de esta tendencia Williams insistió en que "aún había recursos, y recursos poderosos":

> Quedarse con los recursos existentes; aprender y quizás enseñar nuevos recursos; vivir las contradicciones y las opciones bajo presión de modo que en lugar de denunciarlas o cancelarlas haya una oportunidad de comprenderlas de la otra manera; si esto fuera populismo, entonces también lo es que la izquierda británica, incluidos muchos de los marxistas, siguiera adhiriéndose a él.[50]

Edward Thompson, por lo menos, ciertamente se quedó con él. Su teoría de la clase, el descubrimiento de las expresiones auténticas de clase en la conciencia y la cultura populares, representa un esfuerzo "por vivir las contradicciones y las opciones bajo presión [...] en lugar de denunciarlas o cancelarlas". La insistencia de Thompson en una explicación histórica y sociológica del "reformismo" de la clase trabajadora, por ejemplo, en lugar de la excomunión ritual que lo denuncia, desde una atalaya que está fuera de la historia como la "falsa conciencia" de una clase trabajadora

[49] *Ibid.* Véase una opinión similar en Thompson, "Peculiarities of the English", pp. 69-70, donde ataca concepciones esquemáticas, no históricas y no sociológicas de la clase, en particular aquellas que han producido denuncias rituales del reformismo de la clase obrera, en lugar de una comprensión de sus "raíces sociológicas profundas", y han negado así un dato vital al que se enfrenta cualquier práctica política socialista.

[50] Williams, "Notes on Marxism", p. 87.

"Ella", implica que debemos comprender los "recursos existentes" para "inclinarlos hacia el otro lado".

Aquí, desde luego, también hay peligros. "Quedarse con los recursos existentes" puede convertirse en una excusa para no mirar más allá de ellos; reconocer las "profundas raíces sociológicas" del "reformismo" como una realidad política que debe confrontarse puede conducir a aceptarla como un límite en los horizontes de la lucha. Una cosa es reconocer la autenticidad de "las opciones bajo presión" de la clase trabajadora y recelar de la noción de falsa conciencia como una invitación a "cancelar". Otra cosa muy diferente es pasar por alto las fallas y las limitaciones en muchas formas de organización e ideología de la clase obrera. Sin duda hay espacio para el debate en la izquierda acerca de dónde debe trazarse la línea entre aceptar los "recursos existentes" como un reto por combatir y someternos a ellos como un límite.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 12129
Sig. Top. 141.82 W00
Fecha de Alta 21/11/07

4

¿HISTORIA O DETERMINISMO TECNOLÓGICO?

Necesitamos que nos recuerden por qué el marxismo atribuye una importancia determinante a la lucha de clases. No se debe a que la clase sea la única forma de opresión o siquiera la fuente más frecuente, consistente o violenta de conflicto social, sino más bien a que su terreno es la organización social de la producción que crea las condiciones materiales de la existencia misma. El primer principio del materialismo histórico no es la clase o la lucha de clases, sino la organización de la vida material y la reproducción social. La clase entra en escena cuando el acceso a las condiciones de la existencia y a los medios de apropiación se organizan como clase, es decir, cuando algunas personas se ven obligadas sistemáticamente a transferir la fuerza de trabajo excedente a otros, por un acceso diferencial a los medios de producción o de apropiación.

La obligación de transferir la fuerza de trabajo excedente puede asumir diferentes formas, con diversos grados de transparencia. El capitalismo sin duda representa un caso especial, porque la apropiación capitalista no es un acto claramente visible, como, digamos, el pago de tributos del siervo al señor feudal, que constituye un acto independiente de apropiación posterior al hecho de la fuerza de trabajo del siervo y en el contexto de una relación transparente entre apropiador y productor. En cambio, no hay una forma inmediatamente obvia de separar el acto de la apropiación capitalista del proceso de producción o del proceso de intercambio de mercancía a través del cual el capital obtiene sus ganancias. El concepto de *plusvalor* –a diferencia de la categoría más general de *fuerza de trabajo* excedente, que se aplica a todas las formas de apropiación de plusvalor– debe transmitir esta compleja relación entre producción, realización en intercambio de mercancías y apropiación capitalista.

No pocos han sido los críticos, incluidos los economistas marxistas, que han señalado la dificultad de explicar estas relaciones en términos cuantitativos; es decir, de medir el "valor" y el "plus-

valor", o de relacionar "valor" con "precio". Es poco probable que el concepto de Marx de fuerza de trabajo excedente o de plusvalor tuviera la intención de proporcionar el tipo de medida matemática que estos críticos requieren; pero en todo caso esta dificultad –si lo es– no tiene repercusión alguna en la importancia histórica de la "fuerza de trabajo excedente". La idea fundamental encasillada en este concepto se refiere a las condiciones en que la gente tiene acceso a los medios de subsistencia y reproducción y a la propuesta de que se produce una ruptura histórica decisiva cuando las condiciones imperantes obligan sistemáticamente a algunas personas a transferir parte de su fuerza de trabajo o de su producto a otros.

El dato crítico al explicar el papel de la clase en la historia no es, entonces, la medida cuantitativa del "excedente", sino la naturaleza específica de la obligación de transferirla y de la relación social en la que tiene lugar dicha transferencia.[1] En los casos en que el productor directo –como los campesinos feudales– conservan la posesión de los medios de producción, la transferencia del excedente está determinada por la coerción directa, por medio de la fuerza superior del apropiador. En el capitalismo la presión es de diferente clase. La obligación del productor directo de ceder el excedente es una condición previa para el acceso a los medios de producción, los medios para sostener la vida misma. Lo que obliga a los productores directos a producir más de lo que ellos mismos consumirán, y a transferir el plusvalor a otro, es la necesidad "económica" que hace que su propia subsistencia sea inseparable de la transferencia de la fuerza de trabajo excedente. En el capitalismo los trabajadores asalariados, al no tener los medios para realizar su trabajo, sólo los adquieren entrando en una relación con el capital. Esto no necesariamente quiere decir que quienes están obligados a transferir la fuerza de trabajo excedente *sólo* satisfarán sus necesidades básicas; simplemente significa que la transferencia es una condición necesaria para su acceso a los medios de consumo y su reproducción y lo que logren adquirir por añadidura con esos medios. Las relaciones de ese tipo pueden existir aun en ausencia de cualquier medio para cuantificar un "excedente" o medir las ganancias relativas de productores y apropiadores. Sólo necesitamos reconocer que la autorreproducción del productor tiene, entre sus condiciones necesarias, una relación con un apropiador que se apodere de una parte de su fuerza de trabajo o producto.

[1] La declaración clásica de Marx sobre este principio aparece en *El capital*, t. III, vol. 8, p. 1007, donde explica que la clave de toda forma social, "donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social", es la "forma económica específica en que se le extrae al productor directo el plustrabajo impago", aunque la misma "base económica" puede adoptar una variedad infinita de formas empíricas "que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas".

Sin duda es posible identificar las transferencias de fuerza de trabajo excedente que no están determinadas por imperativos coercitivos (por ejemplo, regalos, el cumplimiento de obligaciones familiares), pero no es a éstas a las que se refiere el concepto de clase. También es importante reconocer que clase no siempre implica relaciones directas, en el sentido de confrontaciones cara a cara, entre explotador y explotado, y que en ausencia de tales confrontaciones las relaciones de clase quizá no generen conflicto tan rápidamente como otros antagonismos más directos que no son de clase. Pero el conflicto de clase tiene una resonancia histórica particular porque implica la organización social de la producción, la base misma de la existencia material. La lucha de clases tiene un potencial peculiar como fuerza transformadora, ya que, cualesquiera que sean las motivaciones inmediatas de cualquier conflicto de clase, el terreno de lucha está situado estratégicamente en el corazón de la existencia social.

DOS TEORÍAS MARXISTAS DE LA HISTORIA

¿Cómo, entonces, figuran las relaciones entre productores y apropiadores en la explicación materialista del movimiento histórico? Haré una distinción entre dos amplias categorías de explicación marxista, ilustradas por dos de sus exponentes recientes más importantes. El primero sitúa las relaciones de producción y la clase dentro de un contexto transhistórico más amplio del desarrollo tecnológico. El otro busca principios específicos de movimiento en toda forma social y sus relaciones de propiedad social dominantes. La distinción que planteo no es simplemente la que existe entre las teorías marxistas que dan primacía a las "fuerzas de producción" y aquellas que dan prioridad a las "relaciones de produc-

ción" y la lucha de clases. Más bien quiero subrayar la diferencia entre las teorías que plantean alguna ley universal de cambio histórico general y transhistórica –que invariablemente significa alguna clase de determinismo tecnológico– y aquellas que subrayan la especificidad de todas las formas sociales, que generalmente significa una exploración de las "leyes de movimiento" específicas puestas en marcha por las relaciones sociales imperantes entre apropiadores y productores.

Dos ejemplos especialmente importantes tomados de la reciente bibliografía marxista bastarán para ilustrar el punto. Desde su respectiva atalaya teórica, ambos ejemplos ofrecen una explicación de la transformación histórica más importante que haya preocupado a los historiadores marxistas: la transición del feudalismo al capitalismo. El primero proviene de la influyente escuela del "marxismo de elección racional", en la persona de John Roemer, que ha unido su teoría de la explotación y la clase a una teoría de la historia debida a la poderosa defensa que hace G.A. Cohen del marxismo concebido como un determinismo tecnológico.[2] El otro ejemplo es el historiador marxista Robert Brenner y su trabajo sobre los orígenes del capitalismo.

La historia, según John Roemer, toma la forma de una evolución en las relaciones de propiedad, en la que "un número progresivamente menor de factores productivos resulta aceptable como propiedad".[3] Por ejemplo, la propiedad de las personas se elimina a medida que la sociedad esclavista va pasando al feudalismo, dejando algunos derechos de propiedad sobre la fuerza de trabajo de otros y la propiedad en medios de producción enajenables. La transición del feudalismo al capitalismo elimina los derechos de propiedad en la fuerza de trabajo de otros, mientras que permite la propiedad en los medios de producción enajenables, etc. Esta "socialización progresiva de la propiedad" ocurre por razones "relacionadas con la eficiencia", es decir, el progreso de las fuerzas de producción. "El mecanismo que induce esta evolución es la lucha de clases", pero "la razón por la que ocurre dicha evolución es más profunda: la evolución tiene lugar porque *el nivel de desarrollo de la tecnología supera la forma particular de la organización social, que viene a limitarla y paralizarla*".[4]

[2] G.A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
[3] John Roemer, *Free to lose*, Londres, 1988, p. 126.

La conexión entre el mecanismo (lucha de clases) y la causa profunda (determinismo tecnológico) pueden explicarse en la siguiente forma. La lucha de clases sirve como un "facilitador" en la transición de una forma social a otra, cuando la "disonancia" entre el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y la antigua estructura económica alcanza un punto crítico. Así, por ejemplo, Roemer nos pide que "imaginemos" (palabra de Roemer) un sistema feudal, con señores y siervos, pero en el que "una economía capitalista naciente está emergiendo paralelamente" al sistema feudal.[5]

Ahora hay una opción: los productores y los señores feudales pueden competir por el control de la población trabajadora. Si la tecnología o las fuerzas de producción que los productores directos están usando les permiten pagar salarios reales más altos de los que ganan los siervos, entonces la liberación de la servidumbre arroja una ventaja económica que no existía antes.

Los siervos pueden convertirse en campesinos independientes, aprovechar el comercio iniciado por los productores, o convertirse en artesanos o proletarios en los poblados. "La competencia entre el feudalismo y el capitalismo permite ahora que la lucha de clases en contra del feudalismo tenga éxito aunque anteriormente no lo tuviera."

Ahora tenemos tres niveles de explicación: 1] la causa profunda (determinismo tecnológico); 2] el proceso histórico (la eliminación sucesiva de las formas de explotación o la socialización progresiva de la propiedad); 3] el "facilitador" (la lucha de clases, aunque ésta sólo "facilita" un proceso que estaba "destinado a ocurrir tarde o temprano").[6] No está del todo claro en qué nivel debería introducirse el modelo de "elección racional". El sitio más obvio es la lucha de clases, que implica que el cambio ocurre (si acaso no se debe a ello) cuando las personas están en posición de elegir la opción disponible del siguiente modo de producción, más progresivo. Al

[4] *Ibid.*, p. 6; cursivas en el original.
[5] *Ibid.*, p. 115.
[6] *Ibid.*, p. 124.

mismo tiempo, parece haber una elección racional, en el nivel de la causa profunda, que tiene que ver con "el esfuerzo incansable de los seres humanos racionales por aliviar sus condiciones de escasez",[7] aunque no eligen realmente la siguiente estructura económica disponible *porque* conduce al progreso tecnológico. En cualquier caso, el vínculo necesario entre el modelo de elección racional y la teoría de la historia es la presuposición de que hay una correspondencia directa entre las acciones de actores racionales individuales y los requisitos del progreso técnico y del crecimiento económico.

Esta estructura de tres capas plantea bastantes más preguntas que respuestas, en primer lugar acerca de las conexiones entre sus tres niveles. Los individuos racionales, en la medida en que son los forjadores de la historia (¿lo son?), ¿están motivados por el deseo de aliviar la escasez a través del progreso tecnológico, o por el deseo de escapar a la explotación, o por nada de esto? ¿Es necesaria la lucha de clases o no?, y si no lo es, ¿cuál es el mecanismo del cambio histórico? ¿O acaso la causa profunda hace en alguna forma que los mecanismos y los facilitadores sean redundantes, ya que el cambio está "destinado a llegar tarde o temprano", de todas maneras, a espaldas de los individuos racionales? ¿Y dónde, en todo caso, está la *lucha* en la lucha de clases? Tenemos señores y capitalistas compitiendo para ofrecer términos más atractivos a los productores, a los siervos que querrían volverse proletarios; y tenemos siervos que se escapan de los señores –aparentemente sin restricciones, y cediendo voluntariamente sus derechos de posesión– tan pronto como surge una opción más atractiva; pero *¿lucha?* ¿Cuál es, realmente, la "ventaja económica" que impulsaría a los siervos a preferir un salario que, por alguna medida estadística compleja, fuera más alto que sus "ingresos" como siervos, a costa de perder sus derechos de posesión, cediendo la tierra que les proporciona acceso pleno y directo a los medios de subsistencia a cambio de las incertidumbres de la condición proletaria? Y de ser así, incluso si los siervos eligen esta opción, ¿cómo se las arreglan para lograrla? Si los "derechos" de propiedad de los señores sobre la fuerza de trabajo de otros tienen algo que ver con el "control" –es decir, el poder– que ejercen sobre los siervos, ¿cómo es que

[7] *Ibid.*, p. 123.

cuando llega el momento crítico de la transición los siervos sencillamente pueden optar por escapar al control del señor sólo porque se ha presentado una opción más atractiva? ¿Acaso el feudalismo no tiene ninguna lógica autosustentable ni recursos propios para resistirse a esta sencilla transición?

Todo esto aparte del hecho de que el edificio entero está construido sin la menor evidencia. Roemer ha seleccionado cuidadosamente sus palabras cuando nos pide que "imaginemos". Difícilmente podríamos hacer otra cosa. ("Imaginar" y "suponer" son los términos básicos de este discurso lúdicro-teórico.) No se nos pide (o no siempre) que creamos que así es como realmente sucedieron las cosas, o siquiera que fue posible históricamente que sucedieran así, sólo que podemos concebir por lógica que ocurrieron (aunque nunca se aclare por qué deberíamos estar interesados en esas posibilidades lógicas imaginarias).

Ciertamente es poco probable que el mismo Roemer crea en su propia explicación imaginaria de la transición al capitalismo; y es una medida del precio que debe pagar por su modelo lúdicro-teórico que lo obliga a hacer a un lado todo lo que sin duda sabe sobre las relaciones de poder entre señores y siervos, la desposesión de pequeños productores y la concentración de la propiedad de los señores, que fueron las condiciones de la transición; es decir todo acerca de la coerción, la compulsión, los imperativos, o de hecho acerca de las *relaciones sociales* de explotación. Este proceso de transición que Roemer nos pide que "imaginemos" evidentemente tiene poco que ver con la historia, y no tendría ninguna utilidad contrarrestar esta historia imaginaria con la evidencia. La historia es, aparentemente, un tema sobre el cual podemos decir lo que queramos.

EVADIR LA CUESTIÓN HISTÓRICA

Hay algo que Roemer nos pide que "imaginemos" y que resulta ineludiblemente crítico para su argumento, un supuesto sobre el cual descansa todo su tambaleante edificio. Debemos aceptar que el capitalismo ya existe como "opción", que una "economía capitalista naciente está surgiendo paralelamente" al sistema feudal. Nunca debemos preguntar cómo sucedió, aunque para Roemer es

evidente que esto no presenta ningún problema:

> Según el materialismo histórico, la explotación feudal, capitalista y socialista existen al amparo del feudalismo. En un momento dado las relaciones feudales se convierten en un grillete para el desarrollo de las fuerzas productivas, y son eliminadas por la revolución burguesa [...] El materialismo histórico, en pocas palabras, exige que la historia progrese con la eliminación sucesiva de formas de explotación socialmente innecesarias en el sentido dinámico.[8]

Roemer describe esta interpretación como "una traducción del aspecto tecnológico determinista de la teoría del materialismo histórico al lenguaje de la teoría de la explotación". De acuerdo con esta interpretación del materialismo histórico, todas las formas sucesivas de explotación están contenidas ya en las anteriores (su explicación del progreso de la sociedad esclavista al capitalismo sugiere que este análisis retrospectivo se remonta mucho más allá del feudalismo), de tal suerte que todas las formas de explotación que han surgido en el curso de la historia aparentemente han estado presentes desde el principio; y la historia funciona por un proceso de eliminación.

Cada forma de explotación va siendo eliminada conforme obstruye el desarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido el determinismo tecnológico, para Roemer, aporta el mecanismo (¿la causa profunda?) de la eliminación. Pero la primera premisa irreductible del argumento es que cada forma social sucesiva existe de modo simultáneo con la que la precede. A este respecto la teoría de la eliminación de Roemer es simplemente una variación más ingeniosa de un viejo tema.

La estratagema favorita de los teóricos que tienen problemas con el *proceso* es evadir la cuestión de la historia asumiendo que todas las etapas históricas –y de manera especial el capitalismo– han existido de hecho desde el principio, por lo menos como caracteres recesivos. Tales explicaciones de la historia suelen invocar un *deus ex machina*, algún factor externo, para aclarar el proceso que genera estos caracteres recesivos o embrionarios. Tradicionalmente las fuerzas "externas" más populares han sido el comercio

[8] Roemer, *A general theory of exploitation and class*, Cambridge, 1982, pp. 270-271.

(mercados que se expanden y se contraen, con rutas comerciales que se abren y se cierran) o el progreso técnico, concebidos ambos como exógenos a los sistemas en proceso de transformación, ya sea en el sentido de que están determinados por invasiones extranjeras –como las de los bárbaros–, o en el sentido de que operan de acuerdo con alguna ley natural universal (el progreso, el desarrollo natural de la mente humana, o quizá, más científicamente, los ciclos demográficos) no específica ni intrínseca a la forma social existente.

Supuestos como éstos han sido un ingrediente básico de la ideología burguesa, algo de lo que hablaré en un capítulo posterior. Por el momento baste con señalar que los marxistas con frecuencia han seguido el mismo camino, conjurando imágenes de modos de producción potenciales que rondan en los intersticios de modos anteriores, en espera únicamente de la oportunidad de establecer su "dominio" cuando se eliminen ciertos obstáculos (parece mucho más sencillo explicar de alguna manera la desaparición de lo que ya existe que explicar su aparición). El concepto althusseriano de "formación social", por ejemplo, en el que cualquiera de los modos de producción puede coexistir sin necesidad de explicar su aparición, cumple exactamente ese propósito.

Sin duda esta clase de conjuro conceptual ha funcionado con demasiada frecuencia en lugar de una teoría marxista de la historia; y, sin duda, los aforismos más formulistas de Marx sobre las etapas de la historia y los modos de producción sucesivos podrían leerse como invitaciones a evadir de esta forma el problema de los procesos históricos. Fue Marx, después de todo, el que habló primero de los "grilletes" y los "intersticios". Pero hay mucho más en Marx que reclama que busquemos la clave para lograr el cambio histórico en la lógica dinámica de las relaciones sociales existentes, sin asumir precisamente aquello que se debe explicar.

El objetivo principal de Robert Brenner ha sido romper el hábito prevaleciente de evadir la cuestión central de la historia, la práctica de dar por sentada la existencia de aquello cuyo surgimiento necesita explicarse. Brenner distingue entre dos clases de teorías históricas en el trabajo del propio Marx; la primera muy dependiente del materialismo mecánico y el determinismo económico de la Ilustración del siglo XVIII, la segunda que se desprende de la crítica madura que hace Marx de la economía política clásica. La primera se caracteriza porque evade la cuestión e invoca el autodesarrollo

de las fuerzas productivas por la vía de la división del trabajo que evoluciona en respuesta a la expansión de los mercados, un capitalismo "naciente" en el seno de la sociedad feudal.

La naturaleza paradójica de esta teoría se pone inmediatamente de manifiesto [...] en realidad no hay ninguna *transición* por la cual pasar; puesto que el modelo empieza con la sociedad burguesa en las ciudades, prevé que su evolución tendrá lugar a través de mecanismos burgueses [es decir, cambio y competencia encaminados a la adopción de las técnicas más avanzadas y a cambios concomitantes en la organización social de la producción], y se asegura que el feudalismo se trasciende a sí mismo como consecuencia de su exposición al comercio; el problema de cómo un tipo de sociedad se transforma en otro simplemente se evade y nunca se aborda.[9]

Posteriormente Marx plantearía la cuestión en una forma muy diferente. Revisó exhaustivamente sus puntos de vista sobre las relaciones de propiedad en general y sobre las relaciones de propiedad precapitalistas en particular:

En los *Grundrisse* y *El capital* Marx define las relaciones de propiedad, en primer lugar, como las relaciones de los productores directos con los medios de producción y entre sí, *lo que les permitió autorreproducirse tal como eran.* Lo que distingue las relaciones de propiedad precapitalistas [...] es que proporcionaban a los productores directos todos los medios de reproducción.

La condición para mantener esta posesión era la comunidad campesina, y su consecuencia era que los señores feudales tenían que recurrir a medios "extraeconómicos" para obtener el excedente, los cuales a su vez exigían la reproducción de sus propias comunidades. La estructura de estas relaciones de propiedad se reprodujo "por conducto de comunidades de gobernantes y labradores que hicieron posible la reproducción económica de sus miembros individuales".[10] Dadas estas relaciones de propiedad, reproducidas por comunidades de gobernantes y productores direc-

[9] Robert Brenner, "Bourgeois revolution and transition to capitalism", en A.L. Beier *et al.* (comps.), *The first modern society*, Cambridge, 1989, p. 280.
[10] *Ibid.*, p. 287.

tos en conflicto, los señores feudales y los campesinos adoptaron las estrategias económicas que mejor sostendrían y mejorarían su situación, lo que Brenner llama reglas de reproducción. El resultado conjunto de estas estrategias fue el característico patrón de desarrollo feudal.

La transición hacia una nueva sociedad, con nuevos patrones de desarrollo, implica no sólo el cambio de un modo de producción a otro alterno, sino el paso de las relaciones de propiedad existentes, de las reglas feudales de reproducción a nuevas reglas capitalistas. De acuerdo con estas reglas nuevas la separación de los productores directos de los medios de producción, y el fin de los modos de extracción "extraeconómicos", dejaría a los apropiadores y a los productores directos sujetos a la competencia, y capaces -obligados, de hecho- a actuar en respuesta a los requisitos de rentabilidad bajo una presión competitiva. Esto inevitablemente planteó una pregunta nueva y diferente sobre la transición del feudalismo al capitalismo: "el problema de explicar la transformación de las relaciones de propiedad capitalistas a través de la acción de la sociedad precapitalista".[11]

Éste es el reto que Brenner ha aceptado: ofrecer una explicación de la transición al capitalismo basada por completo en la dinámica de las relaciones feudales y sus condiciones de reproducción, sin remontarse a los predecesores del capitalismo o presentarlo como una opción disponible.[12] Este proyecto también exige reconocer

[11] *Ibid.*, p. 293.
[12] La aportación de Brenner a *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986), compilado por Roemer, que presenta en forma esquemática su versión de la transición, señala que la explicación convencional del desarrollo del capitalismo, basada en gran medida en Adam Smith, da por sentado el fenómeno extraordinario que debe ser explicado; que las relaciones de propiedad deben entenderse como "relaciones de producción"; que las economías precapitalistas tienen su propia lógica y "solidez", en realidad negadas por la visión convencional; que el desarrollo capitalista es un suceso más históricamente específico y limitado de lo que conceden las teorías que lo atribuyen a alguna ley universal del progreso técnico; y que la historia de la transición no puede explicarse dando por sentado que existe una correspondencia necesaria entre las acciones interesadas de los actores individuales y los requisitos del crecimiento económico. En este sentido su argumento se contrapone directamente a los supuestos básicos de Roemer y al determinismo tecnológico de Cohen. Vale la pena agregar que este argumento esquemático, en contraste con la contribuciones del marxismo de opción racional, se fundamenta en la investigación histórica y se basa en la premisa de que el trabajo de la *explicación* histórica necesita hacerse antes de la *presentación* analítica.

que las relaciones precapitalistas de propiedad tienen su propia lógica y tenacidad, que no pueden ser conjuradas por el supuesto de que las personas están motivadas por el impulso de adoptar la siguiente opción disponible (capitalista), impulso al que no pueden resistirse las estructuras existentes.

Esto es algo que el modelo de Roemer es sistemáticamente incapaz de explicar, y en este sentido coincide con una larga tradición que se remonta a Adam Smith, que incluye marxistas (hasta el Marx joven) y no marxistas. De hecho, ha sido la regla, más que la excepción, dar por sentada la existencia del capitalismo para explicar su aparición, para explicar la transición del feudalismo al capitalismo asumiendo estructuras y motivaciones capitalistas. Pero las relaciones del capitalismo y las compulsiones asociadas de acumulación de capital, la lógica específica del capitalismo y sus imperativos sistemáticos, de ninguna manera pueden deducirse de las relaciones dominantes del feudalismo ni descubrirse en sus "intersticios". Tampoco es posible deducir las relaciones y los imperativos del capitalismo de la mera existencia de ciudades, con base en el supuesto –injustificado tanto lógica como históricamente– de que aquéllas son capitalistas por naturaleza.

UNA TEORÍA GENERAL DE LA ESPECIFICIDAD HISTÓRICA

En el próximo capítulo hablaremos más sobre el tema de las ciudades, el capitalismo y el hecho de evadir las cuestiones históricas. En éste sólo necesitamos tomar nota de las diferencias entre Brenner y Roemer y las implicaciones que suponen para la teoría marxista de la historia. En primer lugar, las diferencias empíricas: la historia del desarrollo capitalista de Brenner pone en tela de juicio casi todos los aspectos del escenario imaginario de Roemer. Según su explicación, el capitalismo no existe por un mero milagro lado a lado con la economía feudal, ni es un producto de intereses mercantiles urbanos que compiten con los intereses feudales en el campo. Los productores directos no se unen a la economía capitalista abandonando el campo para convertirse en artesanos o proletarios. Si bien el desarrollo del capitalismo ciertamente presupone la existencia de mercados y comercio, nada garantiza que éstos, que han existido a lo largo de toda la historia documentada, sean

inherentemente capitalistas, o por lo menos tiendan a serlo. De acuerdo con la explicación de Brenner, la transición a una forma de sociedad claramente *capitalista* es un proceso puesto en marcha por la transformación de las relaciones agrarias, en particular de las condiciones que tienen poco que ver con la mera expansión del comercio.

En realidad, esta explicación (como otras en el famoso "debate de la transición")[13] empieza dudando del antagonismo inherente entre los mercados y el comercio, por un lado, y el orden feudal, por otro. Lo que necesita ser explicado como una "opción" u *oportunidad* no es ni el capitalismo ni el mercado, sino la aparición del capitalismo y del mercado capitalista como un *imperativo*. Brenner explica las condiciones muy especiales en las que los productores directos del campo estuvieron sujetos a los imperativos del mercado, más que la aparición de "opciones" por las oportunidades que les ofrecían los intereses comerciales en las ciudades.

En los modelos tradicionales del determinismo tecnológico y de la "revolución burguesa", junto con sus equivalentes no marxistas, una sociedad capitalista ya presente simplemente madura. En el modelo de Brenner "un tipo de sociedad se transforma en otro". El punto no es que en su análisis la ciudad sea remplazada por el campo, ni que el comercio represente sólo un papel marginal, sino más bien que Brenner reconoce la *especificidad* del capitalismo y sus claras "leyes de movimiento", lo que también significa reconocer la necesidad de explicar cómo el comercio (por no hablar de las ciudades), que ha existido a lo largo de la historia registrada, se convirtió en algo diferente de lo que siempre había sido. Huelga decir que la existencia de ciudades y de formas tradicionales de comercio en toda Europa (y en otras partes) fue una condición necesaria para el patrón de desarrollo específico de Inglaterra, pero afirmar esto está lejos de aclarar cómo adquirieron una dinámica claramente *capitalista*. Brenner todavía tiene que explicar el papel que representan las ciudades y la economía urbana en el desarrollo económico europeo, pero, al descifrar cómo es que el *mercado* adquirió un papel cualitativamente nuevo en las relaciones

[13] Rodney Hilton (comp.), *The transition from feudalism to capitalism*, Londres, 1976. Véase también Hilton, "Towns in English feudal society", en *Class conflict and the crisis of feudalism: Essays in Medieval social history*, Londres, 1985.

agrarias de producción, una vez que los productores se quedaron sin un acceso que no pasase por aquél a los medios de su propia reproducción, estableció el contexto en el cual se transformó el papel sistémico de las ciudades y el comercio.

Esta explicación tiene innumerables implicaciones teóricas, en especial al cuestionar los supuestos del determinismo tecnológico. La historia de Brenner sugiere que no existe ninguna necesidad histórica de contar con "estructuras económicas" menos productivas seguidas de otras más productivas, y subraya la especificidad histórica de las condiciones en que se estableció por primera vez el proceso del crecimiento "autosostenido". La respuesta de Roemer a este reto es simplemente que con el tiempo el capitalismo se extendió a otras partes de Europa, aunque haya surgido por primera vez en Inglaterra, de tal suerte que la evidencia de Brenner no contradice la versión de Cohen del materialismo histórico, con su ley universal del determinismo tecnológico. Pero muy aparte del tratamiento displicente que le da al tiempo histórico y al espacio geográfico, esta respuesta depende de que el proceso históricamente específico de la expansión capitalista se trate, *a priori*, como una ley transhistórica de la naturaleza.

Cuando Roemer invoca la universalidad del desarrollo capitalista, o por lo menos su eventual expansión a otras partes de Europa, da por sentado que esto denota un proceso universal de avance tecnológico. Aun así esto no es más que evadir la cuestión. El capitalismo, desde sus inicios, demostró una clara capacidad de expansión y universalización, capacidad enraizada en sus presiones específicas hacia la acumulación, la competencia y la mejora de la productividad de la fuerza de trabajo. El argumento de Brenner, en contraste con el determinismo tecnológico, no evade la cuestión del desarrollo universal del capitalismo subsumiéndolo a alguna ley universal de cambio tecnológico, en lugar de explicar qué condiciones específicas produjeron los imperativos tecnológicos *singulares* del capitalismo y su impulso expansionista *único*.

Al buscar la fuerza impulsora para la transición del feudalismo dentro de la dinámica misma del feudalismo, no buscando en el pasado los principios y las motivaciones capitalistas, ni asumiendo ninguna "teoría general" transhistórica del movimiento, Brenner desafía el concepto de la teoría histórica como una explicación general de las leyes universales que se mueven en una dirección predeterminada. No sólo cuestiona la prosapia materialista histórica de tal teoría al atribuirla a una fase subdesarrollada del trabajo de Marx, todavía vinculada acríticamente al pensamiento burgués clásico, sino que todo su proyecto histórico da testimonio de la opinión de que una teoría de la historia que subsume todo el proceso de desarrollo desde la Antigüedad clásica hasta el capitalismo (por no hablar ya de toda la historia del mundo), bajo una ley de movimiento universal y esencialmente unidireccional, sería por fuerza tan general como hueca. ¿Cuán útil, después de todo, es una "teoría" del progreso tecnológico que clama ser igualmente compatible con momentos de rápida mejora técnica y largas épocas de estancamiento o "petrificación"?[14]

Una cosa es decir que el capitalismo fomenta de manera única el desarrollo tecnológico. Otra muy distinta es sostener que el capitalismo se desarrolló *porque* fomenta el desarrollo tecnológico, o que *tenía* que desarrollarse porque la historia de alguna manera requiere el desarrollo de fuerzas productivas, o que a los sistemas menos productivos necesariamente les siguen otros más productivos, o que el desarrollo de las fuerzas productivas es el único principio histórico disponible del movimiento histórico de un modo de producción a otro. Una vez que se admite el imperativo específico del capitalismo de mejorar las fuerzas de producción –como lo admite aun el más intransigente determinista tecnológico– parece más eficiente (con base en el principio de la navaja de Occam) y menos evasivo decir que la universalidad del capitalismo demuestra la *especificidad* de su impulso por mejorar las fuerzas productivas, de su impulso y su capacidad competitivos y expansionistas, más que la *generalidad* del determinismo tecnológico. Esta propuesta es, en todo caso, más congruente con la variedad de patrones de desarrollo que se han manifestado a través de la historia.

La característica más distintiva del materialismo histórico –la que lo distingue de manera más radical, tanto en forma como en sustancia, de las teorías "burguesas" convencionales del progreso–

[14] Fue el mismo Marx el que insistió en que el capitalismo es único en su impulso por revolucionar las fuerzas productivas, mientras que otros modos de producción han tendido a conservar las fuerzas existentes, y en que la "petrificación" podría haber sido la regla, más que la excepción. Véase, por ejemplo, *El capital*, t. I, vol. 2, pp. 591-593. Una visión similar aparece incluso en *Manifiesto del Partido Comunista*, que en otros aspectos sigue adhiriéndose a la primera y poco refinada teoría de la historia.

no es su adhesión a una ley general de determinismo tecnológico. Es, más bien, su concentración (como la que caracteriza las obras más completas y sistemáticas de Marx, su práctica real en la crítica de la economía política y el análisis del capitalismo) sobre la especificidad de cada modo de producción, su lógica endógena del proceso, sus propias "leyes de movimiento", sus crisis características o, para usar la fórmula de Brenner, sus propias reglas de reproducción.

Esto no es sólo cuestión de distinguir entre una "teoría general" de la historia y una teoría "especial" del capitalismo. Es más bien una teoría diferente (y general) de la historia, el ejemplo primordial es la teoría del capitalismo, con sus leyes específicas de movimiento. Mientras que el determinismo tecnológico adopta la forma de predicciones retrospectivas o incluso teleológicas, con la sabiduría de la experiencia, con tal grado de generalidad que ninguna evidencia empírica podría refutarlo, el materialismo histórico exige una especificación empírica que no dé por sentado un resultado predeterminado. Pero si el sello de una teoría es la existencia de "puntos fijos" que permanecen constantes en todas sus aplicaciones específicas, en este caso hay más que suficientes puntos fijos, en particular el principio de que en los cimientos de toda forma social hay relaciones de propiedad cuyas condiciones de reproducción estructuran los procesos sociales e históricos.

¿ACASO EL MARXISMO NECESITA UNA VISIÓN UNILINEAL DE LA HISTORIA?

Una de las críticas más graves y frecuentes en contra del marxismo ha sido que se suscribe a una visión mecánica y simplista de la historia, y según la cual todas las sociedades están predestinadas a atravesar por una sola secuencia inexorable de etapas desde el comunismo primitivo, pasando por el esclavismo y el feudalismo, hasta el capitalismo que, inevitablemente, conducirá al socialismo. Lo que cuestionan esas críticas no es tan sólo el valor del marxismo como teoría de la historia y su supuesta incapacidad para explicar la variedad de patrones históricos que observamos en el mundo, sino también la viabilidad del propio proyecto socialista. Dado que es tan evidente que el marxismo está equivocado con respecto al

curso unilineal de la historia, con toda seguridad también se equivoca acerca de la naturaleza inevitable –de hecho hasta de la posibilidad– del socialismo.

Cada vez es más difícil sostener esta crítica al marxismo como una teoría de la historia frente a toda la buena historia marxista que la contradice. Si bien la descripción del marxismo como un determinismo unilineal ha sido tenaz, la abundante y creciente historiografía marxista de gran nivel ha obligado a los críticos a abrir otro frente de ataque. Aún antes de la caída del comunismo se nos decía que el marxismo no podía existir sin una historia mecánicamente determinista y unilineal. Tras haber perdido su núcleo, su concepción de la historia –aunque profundamente equivocada–, el marxismo está muerto. Y junto con la historia marxista también el proyecto socialista, toda vez que ya no hay argumentos para creer que la historia ha sentado las bases para el socialismo.

Sin embargo, debe decirse que los críticos del marxismo no son los únicos que han creído que algo vital se pierde con la concepción unilineal de la historia y que la convicción socialista debe sufrir una profunda herida con el abandono de la creencia simple en un patrón universal de la historia, caracterizado en particular por el crecimiento inexorable de las fuerzas productivas. Esta consideración con toda seguridad debe de haber figurado, por ejemplo, en el intento de G.A. Cohen por revivir el marxismo determinista tecnológico (y en la adaptación de Roemer a Cohen). Hay críticos, así como defensores, convencidos de que el proyecto socialista se debilita por la pérdida de fe en una teoría de la historia de acuerdo con la cual el socialismo es la culminación de un patrón universal de la evolución histórica. El marxismo, de acuerdo con esta visión, necesita una concepción (más o menos) unilineal de la historia concebida como un patrón universal de crecimiento sistemático y constante de las fuerzas productivas; y, sin eso, el proyecto socialista está en grave peligro, porque de esta concepción de la historia depende la convicción de que la aparición inevitable del capitalismo preparará el terreno para el socialismo en forma igualmente inevitable.

He venido sosteniendo en este trabajo que el materialismo histórico no es, ni ahora ni en sus orígenes, un determinismo tecnológico; que su gran fortaleza reside no en una concepción unilineal de la historia sino, por el contrario, en una sensibilidad única hacia las especificidades históricas. Queda por demostrar que el proyecto

socialista no tiene nada importante que perder por el repudio de un determinismo tecnológico unilineal; y esto requiere, en primer término, observar más de cerca la teoría marxista de la historia y la diferencia entre el determinismo tecnológico y el materialismo histórico.

A continuación aparece la forma en que un crítico severo del marxismo describe uno de los "errores más desastrosos" del pensamiento marxista. Aunque Marx afirmaba reconocer las particularidades de culturas específicas y la desigualdad del desarrollo económico, este mismo crítico sostiene que, sin embargo, Marx "se limitó a creer en algo así como una ley del desarrollo creciente de las fuerzas productivas a lo largo de la historia humana. Afirmó esto no sólo como un hecho histórico inevitable ni como una mera tendencia, sino como el principio unificador de la historia del hombre".[15] En esta roca encalló todo el proyecto marxista. Cualquier intento por sostener tal punto de vista

> tiene que confrontar, sin embargo, el hecho inconveniente de que la expansión sistemática y continua de las fuerzas productivas por espacio de muchos siglos parece haber ocurrido dentro de la Europa capitalista y sus ramas, y en ninguna otra parte. Explicar la singularidad del desarrollo capitalista genera una crítica por demás fundamental del esquema marxista de interpretación histórica. Contrario al intento de [G.A.] Cohen de reconstruir el materialismo histórico en una forma darwinista funcionalista, el mecanismo para filtrar y desechar arreglos productivos ineficaces existe *únicamente dentro del modo de producción capitalista.* En una economía de mercado capitalista hay un poderoso incentivo para que las empresas hagan innovaciones tecnológicas y adopten las creadas por otros, toda vez que las que insistan en usar tecnologías menos eficaces perderán mercados, cosecharán ganancias limitadas y, a la larga, fracasarán. Nada parecido a este mecanismo selectivo de la competencia del mercado existía en el modo de producción asiático, y no tiene réplica en las economías socialistas existentes. La defensa que hace Cohen de la tesis del desarrollo está destinada al fracaso porque pretende explicar el remplazo de un modo de producción por otro invocando un mecanismo que aparece internamente sólo en un modo de producción, el capitalismo de mercado.

[15] John Gray, "The system of ruins", *Times Literary Supplement*, 30 de diciembre de 1985, p. 1460.

John Gray está presente de manera tan precisa al insistir en la singularidad del capitalismo y describirlo como un sistema impulsado de manera singular por un "incentivo poderoso" de revolucionar las fuerzas productivas, que hasta parece una descortesía señalar que a Marx se le ocurrió primero.[16] De hecho, esta percepción de la singularidad del capitalismo es la esencia de la crítica que Marx hizo de la economía política. Su explicación del capitalismo tiene como uno de sus objetivos principales referirse a este "incentivo poderoso", a los imperativos únicos que impelen al capital a una constante autoexpansión y que crean el impulso singularmente capitalista de incrementar la productividad del trabajo. La singularidad del capitalismo en este respecto, lejos de constituir un tropiezo para el marxismo, es el núcleo mismo de su existencia teórica. Fue Marx quien primero dio una explicación sistemática de este fenómeno singular; ciertamente fue Marx quien reconoció que requería explicación y que no podía darse por sentado como algo inherente a la naturaleza humana, ya sea en el desarrollo natural de la razón humana, en la inclinación a "cambiar, trocar e intercambiar", o en la codicia o la indolencia humana. Y siguen siendo los marxistas los que están haciendo los esfuerzos más serios por formular y mejorar esta explicación.

En cambio, las explicaciones "burguesas" convencionales del desarrollo económico y tecnológico, desde los inicios mismos de la economía política clásica, han tendido a depender, implícita o explícitamente, de concepciones del progreso en etapas y unilineales, en las que el avance de las "artes prácticas" y de la prosperidad material ha acompañado inexorablemente el desarrollo de la naturaleza humana a medida que la humanidad evolucionaba del pastoralismo primitivo (o lo que sea) a la sociedad "comercial" moderna. Los economistas contemporáneos pueden haber echado por la borda las perspectivas históricas y morales de sus predecesores, pero dependen mucho más de supuestos ocultos sobre la

[16] Con frecuencia se tiende a exagerar el grado de "estancamiento" característico de otras sociedades no occidentales. Sin embargo, es cierto que el desarrollo del capitalismo en Occidente ha estado marcado por el impulso único de revolucionar las fuerzas de producción, específicamente de desarrollar tecnologías y medios de trabajo cuyo objeto es incrementar la productividad de la mano de obra y abaratar las mercancías (cosa distinta, por ejemplo, de mejorar su durabilidad o sus cualidades estéticas).

codicia natural del ser humano, el carácter "ilimitado" de los deseos humanos, la necesidad de acumulación y, por ende, la tendencia natural a mejorar las fuerzas de producción.

¿LA HISTORIA UNIVERSAL O LA ESPECIFICIDAD DEL CAPITALISMO?

En todo *El capital* y en otros textos Marx subraya la particularidad del impulso capitalista de revolucionar las fuerzas productivas: la "industria moderna", creada por el capital, es "revolucionaria", "mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores",[17] con instrumentos, técnicas y métodos para organizar el trabajo que, una vez establecidos, tendían a "petrificarse";[18] la clase capitalista requiere cambiar la producción en forma constante, mientras que las clases anteriores requerían estabilidad:

> La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes.[19]

Aún más significativo que todo esto es la visión de Marx de que el objeto particular del cambio tecnológico en el capitalismo es específico de ese sistema, a diferencia de cualquier objeto universal que pudiera atribuirse a la humanidad en general, como "ahorrar esfuerzo" o "aligerar la labor". Marx insiste en repetidas ocasiones en que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas no pretende disminuir el "tiempo de trabajo para la producción material en general", sino incrementar "el tiempo de trabajo excedente de las clases obreras".[20] "Para el capital, esa fuerza productiva se incrementa no cuando se economiza en general en materia de trabajo

[17] Marx, *El capital*, t. I, vol. 2, p. 592.
[18] *Ibid.*, p. 591.
[19] *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, t. 1, 1980, p. 114; también citado en *El capital*, t. I, vol. 2, p. 592.
[20] Marx, *El capital*, t. III, vol. 6, p. 338.

vivo, sino sólo cuando se economiza en la parte *paga* del trabajo vivo"[21] Al comentar sobre la observación de J.S. Mill de que "es discutible que todos los inventos mecánicos efectuados hasta el presente hayan aliviado la faena cotidiana de algún ser humano", Marx comenta que la maquinaria empleada por el capitalismo no persigue ni mucho menos semejante objetivo:

> Al igual que la de todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, la maquinaria debe abaratar las mercancías y *reducir* la parte de la jornada laboral que el obrero necesita para sí, prolongando, de esta suerte, la otra parte de la jornada de trabajo, la que el obrero cede gratuitamente al capitalista. Es un medio para la producción de *plusvalor*.[22]

En otras palabras, aun cuando hay una tendencia general inherente en la naturaleza humana a buscar los medios para "ahorrar esfuerzo" o "aligerar la labor", el impulso específico del capitalismo para revolucionar las fuerzas productivas no se reduce a eso. Seguimos frente al problema de determinar el origen de un impulso específico del capitalismo. En resumen, debemos distinguir fundamentalmente entre cualquier tendencia general hacia mejorar las fuerzas productivas (sobre lo que hablaremos más en unos momentos) y la tendencia específica del capitalismo a revolucionar las fuerzas de producción.

El acento en la singularidad del capitalismo y su impulso desarrollista –con la negación de la unilinealidad que esto implica– es por ende una aberración o un lapso momentáneo, y hasta fatal, en el marxismo. Está profundamente arraigado y es algo intrínseco al análisis que hace Marx desde el principio. Esto ya debería ponernos en guardia ante cualquier supuesto simplista que diga que el "abandono" de un determinismo tecnológico unilineal es un golpe mortal para el proyecto marxista. ¿Cómo, entonces, hacer coincidir este énfasis no sólo con una teoría marxista general de la historia, sino también con la convicción marxista de que el socialismo es el "fin lógico" de un proceso histórico general?

Hay quienes creen que cuando se trata de una teoría de la historia, por lo menos en el caso de los marxistas, es todo o nada,

[21] *Ibid.*, p. 336.
[22] Marx, *El capital*, t. I, vol. 2, p. 451.

unilinealidad o caos, predestinación o el abismo. Si los marxistas no son capaces de explicar una secuencia universal e inexorable de etapas históricas específicas, parecería que tampoco pueden tratar de explicar los procesos históricos. En la historia no pueden descubrir patrones ni lógica; sólo pueden describir una mezcla caótica y arbitraria de contingencias:

> El abandono de la unilinealidad plantea problemas muy profundos. Si se niega y no se sustituye con nada, bien cabe preguntarse si se queda uno con una teoría o meramente con los desechos de ésta. Se supone que el marxismo es una teoría del cambio histórico, que proporciona una clave para entender su fuerza impulsora y, presumiblemente, su patrón global. Si cualquier tipo de sociedad puede seguir a cualquier otra, sin restricción alguna, si las sociedades pueden estancarse para siempre, ¿qué clase de significado puede adjudicarse a la atribución de primacía a las fuerzas de producción, o a lo que sea? Si no existen restricciones a los posibles patrones de cambio, ¿qué caso tiene buscar el mecanismo subyacente o el secreto de la limitación, cuando no hay restricción alguna que explicar? Si cualquier cosa es posible, ¿qué podría explicar una teoría, y qué teoría podría ser cierta? Los marxistas occidentales que con amargura niegan la unilinealidad, como una especie de estorbo irritante e innecesario, sin tratar siquiera de remplazarla con algo diferente, no parecen darse cuenta de que lo único que les queda es una etiqueta, pero no una teoría. Aunque la unilinealidad es ciertamente falsa, abandonarla en forma incondicional deja al marxismo vacío.[23]

Éste parece ser un extraordinario malentendido no sólo del marxismo sino de lo que implican la teoría y la explicación históricas. ¿Es realmente cierto que, en ausencia de la unilinealidad, "cualquier tipo de sociedad puede seguir a otra, sin restricción alguna"? ¿Acaso el "abandono" de la unilinealidad en verdad significa que "cualquier cosa es posible"? Si los marxistas se rehúsan a aceptar que la historia humana consiste en un avance inexorable a partir del comunismo primitivo, pasando por el esclavismo, el feudalismo y finalmente el capitalismo, ¿están obligados a aceptar, por ejemplo, que el capitalismo puede emanar de una sociedad pastoral, que la "industria moderna" puede surgir directamente de la agricultura primitiva, que una economía de caza y recolección puede sostener una estructura feudal? ¿Están obligados a reconocer que un sistema de producción que genera poco excedente puede sostener un estado masivo o un establishment religioso y una cultura material lujosa? ¿De verdad no queda nada en la teoría marxista, al fallar la unilinealidad, que niegue la posibilidad de todas estas anomalías históricas?

[23] Ernest Gellner, "Along the historical highway", *Times Literary Supplement*, 16 de marzo de 1984, p. 279. Esta explicación tiene mucho en común con las opiniones posmarxistas del marxismo y la historia.

Con una visión tan maniquea de las alternativas es difícil ver cómo es posible cualquier teoría, o de hecho cualquier explicación histórica. ¿Necesita el marxismo la unilinealidad para tener una "teoría del cambio histórico"? De hecho, ¿es en verdad la unilinealidad una teoría del cambio, o es acaso sólo un intento de evitar explicar el cambio histórico eludiendo la pregunta con una secuencia de etapas mecánicas, mientras que el objetivo de la teoría marxista *sin* unilinealidad es precisamente ofrecer una "clave" para las fuerzas impulsoras del proceso histórico?

La teoría de la historia de Marx no toma la forma de propuestas como la de que al "comunismo primitivo le sigue (debe seguirle) la esclavitud, etc.", sino más bien algo así como

> la clave fundamental del desarrollo del feudalismo (digamos) y las fuerzas que actúan en la transición al capitalismo ha de encontrarse en el modo específico de actividad productiva característica del feudalismo, la forma específica en que la fuerza de trabajo excedente se extraía de los productores directos, y los conflictos de clase en torno a ese proceso de extracción excedente.

Esta clase de propuesta da pleno reconocimiento tanto a la especificidad histórica como a las restricciones estructurales. Es tanto general como específica, pues ofrece una guía *general* para descubrir la "lógica *específica* del proceso" de cualquier forma social; y el propio Marx, por supuesto, aplicó sus principios generales –acerca del lugar central que ocupa la actividad productiva y la forma específica en la que la "fuerza de trabajo excedente se extrae de los productores directos"– en un análisis fructífero y monumentalmente detallado del capitalismo y sus muy específicas "leyes de movimiento".

LA "CONTRADICCIÓN" Y EL DESARROLLO DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS

¿Dónde, entonces, figuran las fuerzas de producción en todo esto?[24] La propuesta de que la historia es tan sólo el avance inexorable de las fuerzas productivas es en sí misma vacía e incongruente con el análisis del capitalismo que hace Marx. Da cabida a toda una serie de posibilidades, desde revolucionar las fuerzas productivas en el capitalismo hasta la tendencia de éstas a "petrificarse" en las sociedades precapitalistas. El sentido en que esto es cierto tiene un valor explicativo muy limitado y evade la cuestión crucial del desarrollo del capitalismo. Desde luego, es indiscutible que en una perspectiva muy a largo plazo ha habido desarrollo evolutivo en sentido amplio en cuanto a las fuerzas productivas materiales; pero esto no tiene por qué significar otra cosa que el hecho de que los cambios en las fuerzas de producción tienden a ser progresivos y acumulativos, que una vez que ocurre un avance rara vez se pierde por completo, y que a la larga la regresión es excepcional. En ese caso sigue siendo posible caracterizar estos sucesos como evolutivos y "direccionales" (*no* teleológicos), en el sentido de que hay una tendencia progresiva general y que cada avance está acompañado de nuevas posibilidades, así como de nuevas necesidades.[25]

[24] El concepto de fuerzas productivas puede incluir algo más que meras fuerzas "materiales" y tecnologías; pero lo que generalmente se pone en tela de juicio en estos debates son los instrumentos, las técnicas y las formas organizacionales que tienen el efecto de incrementar la capacidad productiva.

[25] Erik Olin Wright, en una respuesta a la crítica de Anthony Giddens sobre la teoría de la historia de Marx ("Gidden's critique of Marx", *New Left Review* 138, 1983, en especial pp. 24-29), muestra cómo una propuesta más limitada sobre el desarrollo de las fuerzas productivas (como la que aquí se plantea), que prescinde de numerosas demandas explicativas y supuestos injustificados sobre la compulsión de que las formas sociales menos productivas sean seguidas por otras más productivas, continúa siendo congruente con la naturaleza acumulativa, evolutiva y "direccional" del desarrollo social. Ofrece algunas sugerencias cautelosas sobre por qué el desarrollo de las fuerzas productivas es acumulativo, sin sostener que exista un impulso universal a mejorar las habilidades productivas; y si bien acepta que los capitalistas en general están interesados en reducir las tareas penosas y desagradables, niega que haya una "presión sistemática". En realidad sugiere que si en las sociedades previas a la aparición de las clases un impulso de esa naturaleza –aunque "muy débil"– puede tener el efecto de mejorar las fuerzas productivas, o por lo menos de aceptar aquellas procedentes de otras partes, el deseo de facilitar el esfuerzo no es el principio operativo en el que existe la explotación de clases (p. 28). En otras palabras, su explicación del evolucionismo marxista parece compatible, en términos generales, con el argumento aquí presentado. En todo caso, es un correctivo útil para las extravagantes afirmaciones que suelen hacerse sobre el desarrollo de las fuerzas productivas.

[26] Véase Robert Brenner, "The origins of capitalist development", *New Left Review* 104, 1977, pp. 59-60.

Pero esto no nos dice nada acerca de la posibilidad, la frecuencia y la rapidez o la extensión del cambio; tampoco contradice la opinión, expresada por Marx, de que la "petrificación" ha sido más la regla que la excepción.

El cambio y los avances tecnológicos en la productividad de la fuerza de trabajo no son las únicas formas en que las sociedades se han adaptado a sus necesidades materiales, o incluso a las demandas explotadoras de las clases dominantes; y los sistemas de producción no necesariamente tienen la compulsión de ser seguidos por sistemas más "productivos". Se trata, insisto, de una característica específica del capitalismo que exige la constante transformación de las fuerzas productivas como su forma principal de adaptación. Si esa compulsión se ha convertido en una regla más general, se debe a que una de las principales consecuencias del impulso capitalista ha sido la capacidad –y la necesidad– sin precedentes de expulsar a otras formas sociales o imponer su lógica sobre ellas.

De manera que, mientras la evolución de las fuerzas productivas es un dato importante en la comprensión del proceso histórico, su fuerza explicativa tiene límites estrictos. Sobre todo, la observación de que la historia ha estado marcada en general por un desarrollo progresivo de las fuerzas productivas no quiere decir que el movimiento histórico y el cambio social respondan al impulso de mejorar las fuerzas de producción, o que las formas sociales ascienden y desaparecen según fomenten u obstruyan tal avance.[26]

¿Qué sucede, entonces, con la propuesta de que la historia es impulsada hacia adelante por las *contradicciones* inevitables entre fuerzas y relaciones de producción? Esta propuesta suele verse como el núcleo de la teoría de la historia de Marx, y merece un análisis detallado y crítico.

El principio en cuestión reza más o menos así: las fuerzas de producción tienden al desarrollo. En un momento dado se topan

con los límites impuestos por las relaciones de producción que imposibilitan un desarrollo ulterior. Esta contradicción obliga a las fuerzas productivas a romper el tejido restrictivo, lo que requiere que las relaciones de producción cambien y permitan que las fuerzas avancen. La principal fuente canónica para esta propuesta es el prólogo a *La crítica de la economía política* que Marx escribió en 1859, y no tengo la menor intención de negar esta justificación textual; tampoco pretendo entrar en una discusión sobre la evidencia textual o su significado, fuera de decir que tanto los marxistas como sus críticos han colocado una pesadísima carga teórica sobre los aforismos taquigráficos de Marx –en especial aquellos sobre las contradicciones entre fuerzas y relaciones de producción, y aquellos sobre la "estructura" y la "superestructura"–, sin tomar en cuenta su naturaleza excepcional o sus alusiones poéticas y su economía de expresiones, y sin poner en la balanza el peso de la obra de toda su vida y lo que éste nos dice sobre sus principios teóricos. Pero con o sin el visto bueno de Marx, el principio de contradicción entre fuerzas y relaciones de producción requiere más exploración.

Empecemos con un ejemplo citado en contra de mi versión del materialismo histórico por un crítico marxista que me ha recriminado por no darle la atención adecuada a la *contradicción*, de manera específica a la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, como el principal mecanismo de las transformaciones sociales más importantes. Invoco el caso de la antigua Roma para ilustrar cómo tales contradicciones sistémicas (diferente de una entidad "voluntarista" como la lucha de clases) producen el cambio histórico.

Primero veamos cómo se describe la contradicción sistémica pertinente en la interpretación de la historia romana en la que se basa esta crítica: "una disminución en el suministro de fuerza de trabajo esclavizada como resultado de las bajas tasas de reproducción interna, que llevan a intentos de cría de esclavos, y disminuyen la tasa de explotación, que requirió entonces la reducción complementaria de la fuerza de trabajo libre para sostener los niveles generales de extracción de excedente".[27] Sea ésta o no una explicación adecuada de la transición de la Antigüedad al feudalismo, ¿qué nos dice del significado de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción?, ¿respalda la propuesta de que la historia avanza a medida que las fuerzas productivas en desarrollo rompen los grilletes de las relaciones de producción restrictivas?

[27] Este ejemplo es citado en mi contra por Alex Callinicos en "The limits of 'political Marxism'", *New Left Review* 184, 1990, pp. 110-115. La cita está tomada de Perry Anderson, "Class struggle in the Ancient world", *History Workshop Journal*, 16, otoño de 1983, p. 68. Aunque podrían plantearse preguntas sobre esta explicación de la historia del imperio romano, éste no es el lugar para analizar la decadencia y caída del imperio. Basta decir que los comentarios que estoy a punto de expresar sobre la decadencia de las fuerzas productivas de Roma se aplicarían a cualquier otra explicación plausible de la misma.

Presento aquí un caso en el que la clase apropiadora primaria llegó a los límites de la extracción de excedentes y trató de compensar una decreciente tasa de explotación deprimiendo la condición de los productores agrícolas a fin de ampliar el alcance de su capacidad de apropiación. No era un caso en el que las fuerzas dinámicas pusieran a prueba los límites de las relaciones restrictivas. Si las fuerzas productivas tenían "grilletes" no era en el sentido de que se desvirtuara su inherente tendencia al desarrollo, sino más bien que en gran medida dicha tendencia estaba ausente o muy debilitada en las relaciones de producción imperantes, que alentaban la extensión de la extracción de excedente extraeconómico en lugar de mejorar la productividad de la fuerza de trabajo.

Tampoco puede decirse que las relaciones de producción se viesen forzadas a asumir una nueva forma, más apta para el desarrollo de fuerzas productivas. Por el contrario, se trataba más bien de relaciones de producción que se adaptaban a los límites de las fuerzas productivas, de una reorganización de la extracción de excedentes para adecuarse a las limitaciones de la producción. A medida que la infraestructura imperial –sus ciudades, sus sistemas camineros, su riqueza, su población– se desintegraban, y conforme el imperio se volvía cada vez más vulnerable a las invasiones "bárbaras" (de pueblos con fuerzas productivas menos desarrolladas), el aparato de la apropiación de excedentes se fue reduciendo al nivel de las fuerzas productivas existentes.

Aunque la evidencia es escasa, puede señalarse (como lo señalaron Marx y Engels, por cierto, en *La ideología alemana*, por ejemplo) que el resultado fue una *destrucción* de las fuerzas productivas, una regresión del desarrollo de la Antigüedad romana. En todo

caso, mucho después de la "crisis", en realidad después de casi un milenio, el nivel de vida material siguió siendo muy bajo; y el crecimiento económico, cuando se llegó a dar, se basó durante mucho tiempo no tanto en mejorar la productividad como en la lógica "extraeconómica" de una economía de guerra, la lógica de la apropiación coercitiva y el pillaje.[28] A la larga el feudalismo logró avances técnicos (aunque su alcance sigue siendo motivo de controversia); pero para esa época, con toda seguridad, el hilo causal entre la crisis de la Antigüedad y el desarrollo de las fuerzas productivas se había adelgazado bastante. Las conexiones serían sumamente tenues aunque el orden de causalidad se invirtiera, del desarrollo de fuerzas productivas que debilitan los grilletes de relaciones de producción restrictivas, a relaciones de producción que cambian para alentar el avance de fuerzas productivas estancadas.

Si estamos dispuestos a aceptar esta clase de escala temporal, probablemente podamos aducir un vínculo causal directo entre dos episodios históricos cualesquiera, muy distantes entre sí, sin importar la duración y la complejidad de los procesos que intervienen; pero ¿cuán informativa sería una explicación causal? Y seguiríamos sin saber la disponibilidad de las innovaciones técnicas (lo que de ninguna manera garantiza la difusión de la *utilización*),[29] cuando aparecían, determinaba el cambio social, sobre todo porque las diferencias en el ritmo y la dirección de las transformaciones sociales entre, digamos, Inglaterra (donde a la larga surgió el capitalismo agrario) y Francia (donde a la larga se estableció el estancamiento agrario), simplemente no correspondían a las diferencias en sus respectivas tecnologías feudales.

Ciertamente podemos decir que el patrón romano es un ejemplo de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, pero entonces tendremos que estar refiriéndonos a algo diferente hasta de la formulación más débil de este principio, por ejemplo que un "impulso débil" para que las fuerzas se desarrollen crea "una asimetría dinámica" entre las fuerzas y las relaciones tal que "a la larga las fuerzas llegarán a un punto en el que 'tendrán grilletes',

[28] Véase, por ejemplo, Georges Duby, *The early growth of the European economy*, Ithaca, 1974, p. 269.

[29] Véase Robert Brenner en T.H. Aston y C.H.E. Philpin (comps.) ,*The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge, 1985, pp. 32, 233.

es decir, un punto en el que sea imposible todo desarrollo ulterior al no transformarse las relaciones de producción".[30] En el caso de Roma la "contradicción" sirvió como mecanismo de cambio no porque las fuerzas se estuvieran desarrollando más allá de la capacidad de las relaciones existentes, ni tampoco porque produjeran una transformación de las relaciones sociales que tuviera el efecto de movilizar las fuerzas de producción estancadas, sino, por el contrario, porque obligaban a las relaciones a descender al nivel de las fuerzas productivas. Para darle cabida a este ejemplo, entonces, tendríamos que incluir entre los resultados posibles de la contradicción la adaptación de las relaciones de producción a los "grilletes" de las fuerzas productivas, y quizás hasta la destrucción de esas fuerzas.

Estas dificultades no pueden superarse adoptando simplemente alguna versión de una explicación "funcional" (como propone G.A. Cohen), que permita una prioridad temporal de los cambios en las relaciones de producción siempre y cuando asumamos que la razón subyacente para tales cambios es la necesidad de que avancen las fuerzas de producción. Esta clase de "explicación" funciona como un recuento general de la historia sólo si estamos dispuestos a interpretarla con tanta ligereza que incluyamos en ella toda posibilidad, desde el mejoramiento revolucionario de las fuerzas productivas hasta su estancamiento, o incluso su regresión. Esto, por supuesto, no equivale a negar que ocurrieran innovaciones técnicas en las sociedades precapitalistas, o que hubiese avances cada vez mayores y acumulativos. La cuestión es si estas mejoras constituyeron la fuerza dinámica que motivó el cambio histórico, ya sea antes (en forma causal) o después de los hechos (en forma "funcional").[31] Éste no es un problema que pueda resolverse invocando

[30] Véase Wright, "Giddens"s critique of Marx", p. 29.

[31] En la crítica que me hace Callinicos no establece ninguna diferencia entre las propuestas relacionadas con la aparición de innovaciones técnicas y aquellas relativas a las causas del cambio histórico. Por ejemplo, acusa a Brenner de no reconocer diferencias en los niveles de desarrollo de distintas sociedades precapitalistas, pero Brenner no dice nada por el estilo. No sostiene que todas las sociedades precapitalistas se encuentran en el mismo nivel de desarrollo tecnológico, sino que sus diversas relaciones de propiedad comparten una tendencia a alentar la expansión de la extracción extraeconómica de excedentes, más que a mejorar la productividad del trabajo. Es por ello (véanse, por ejemplo, los pasajes citados en la nota 29) por lo que la incapacidad de mejorar la productividad agrícola en

a priori supuestos universales y evasivos sobre la direccionalidad progresiva de la historia.

Sería mejor no hablar de las fuerzas de producción como si representaran un principio autónomo de movimiento histórico, en cierta forma externo a cualquier sistema de relaciones sociales. Aunque a largo plazo haya una direccionalidad acumulativa en el avance del conocimiento humano y la tecnología, las continuidades acumulativas de la historia no alteran el hecho de que cada modo de producción distinto tiene sus propias conexiones específicas entre las fuerzas y las relaciones de producción, sus propias contradicciones específicas; o quizá deberíamos decir, para emplear el planteamiento de Brenner, sus propias "reglas de reproducción".

Volvamos al caso romano y aceptemos, en aras del análisis, la explicación de la disminución del abasto de fuerza de trabajo esclavizada citada anteriormente. Lo que está en juego aquí es la crisis de la apropiación. Lo que la convierte en crisis no es que las relaciones de producción deprimidas restrinjan el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas (más o menos) dinámicas. Es más bien que, dentro de los límites de las condiciones existentes, dentro del conjunto de las fuerzas y las relaciones productivas imperantes, las clases principales ya no pueden seguir aplicando con éxito sus estrategias normales de autorreproducción. Aquí entra en escena la lucha de clases, y no sólo en el punto de transición, ya que las estrategias de reproducción no se determinan en el aislamiento sino en las relaciones entre los apropiadores y los productores. Es probable que las estrategias cambien cuando alcancen sus límites viables.

Mas esto no necesariamente implica la adopción de estrategias conducentes al avance de las fuerzas productivas. En las sociedades precapitalistas en general es más probable que el resultado sea un ajuste en el alcance y los métodos de la extracción de excedentes, o una reorganización de las fuerzas extraeconómicas que constituyen la fuerza de la apropiación, ya sea mediante la explotación directa o el pillaje y la guerra: el estado, el aparato militar, etc. (Esto también significa, por cierto, que la ventaja que cualquier

tales casos puede no tener tanto que ver con el hecho de no contar con técnicas nuevas que con la subutilización de las tecnologías existentes.

sociedad puede tener en relación con otras necesita ser directamente proporcional al nivel de sus fuerzas productivas.[32] No podemos generalizar a lo largo de la historia las reglas de la competencia capitalista internacional, que otorgan la ventaja competitiva a economías más productivas, e incluso aquí la superioridad geopolítica o militar quizá no coincida perfectamente con la productividad. En todo caso, es probable que en las sociedades precapitalistas la organización efectiva de los recursos extraeconómicos sea decisiva.) Las capacidades productivas disponibles ciertamente establecen los límites de lo posible, pero decir esto es afirmar que los sistemas menos productivos no deben ser seguidos de otros más productivos, y que los impulsos de desarrollo de las fuerzas productivas no determinan la necesidad y la dirección del cambio histórico.

En vista de la naturaleza evasiva del principio de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción, por lo menos en su interpretación convencional, sin preguntar si las fuerzas productivas deben desarrollarse, o si lo hacen, y en qué medida, no parece ser menos vacío que la ley general del desarrollo tecnológico en su forma más simple. Ciertamente puede decirse que hay un nivel mínimo de fuerzas productivas sin las cuales no puede sostenerse ningún conjunto de relaciones de producción, y también es verdad que cualquier conjunto de relaciones de producción puede permitir o alentar un cambio mínimo en las fuerzas de producción y sólo en una gama limitada de formas. Pero es algo totalmente diferente decir que hay un conjunto específico de fuerzas para cada conjunto específico de relaciones de producción (o viceversa), o que el desarrollo de unas debe ser paralelo al de las otras.

Las fuerzas productivas establecen las condiciones últimas de lo posible, y sin duda la aparición del capitalismo en particular requiere que las fuerzas de producción estén desarrolladas y concentradas en *cierto* grado (aunque es necesario recordar cuán modesto era el nivel de las fuerzas productivas a finales de la época medieval en Europa, mientras que, por el contrario, otros regímenes tecnológicos igualmente avanzados –por ejemplo en China– no dieron lugar al capitalismo). En cualquier etapa de desarrollo las fuerzas

[32] Véase una opinión algo diferente en Christopher Bertram, "International competition in historical materialism", *New Left Review* 183, 1990, pp. 116-128.

productivas disponibles pueden sostener una amplia gama de relaciones de producción; y los diversos cambios que han ocurrido en dichas relaciones a lo largo de la historia no pueden explicarse simplemente haciendo referencia al desarrollo de fuerzas productivas, ya sea en el sentido de que las primeras siguieron a las últimas o de que las primeras han cambiado "a fin de" eliminar obstáculos para el desarrollo de las últimas.

LAS CONTRADICCIONES ESPECÍFICAS DEL CAPITALISMO: HISTORIA CONTRA TELEOLOGÍA

No obstante, el principio de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción puede tener un significado más específico y fructífero si dejamos de tratarlo como una ley general de la historia –una ley tan general que resulta insustancial– y lo consideramos como una ley del desarrollo *capitalista*, un principio interno del modo capitalista de producción desde sus inicios hasta su decadencia, una declaración acerca de sus específicas contradicciones dinámicas e internas. Precisa y exclusivamente en esta aplicación específica desarrolló Marx en forma detallada este principio, de tal manera que no aparece como una ley general sino como una característica específica del capitalismo, una explicación de esas contradicciones que se asocian con el impulso capitalista de revolucionar las fuerzas productivas. Por ejemplo:

> El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital*; es éste: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, como motivo y como objetivo de la producción; que la producción sólo es producción para el *capital*, y no a la inversa, que los medios de producción son meros medios para un desenvolvimiento constante ampliado del proceso vital, en beneficio de la *sociedad* de los productores. Los límites dentro de los cuales únicamente puede moverse la conservación y la valorización del valor de capital, las que se basan en la expropiación y empobrecimiento de la gran masa de los productores, esos límites entran, por ello, constantemente en contradicción con los métodos de producción que debe emplear el capital para su objetivo, y que apuntan hacia un aumento ilimitado de la producción, hacia la producción como fin en sí misma, hacia un desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales de trabajo. El medio empleado –desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales– entra en constante conflicto con el objetivo limitado, el de la valorización del capital existente. Por ello, si el modo capitalista de producción es un medio histórico para desarrollar la fuerza productiva material y crear el mercado mundial que le corresponde, es al mismo tiempo la constante contradicción entre esta su misión histórica y las relaciones sociales de producción correspondientes a dicho modo de producción.[33]

La fórmula comprende así tanto los principios de movimiento únicos dentro del capitalismo, sus contradicciones internas dinámicas y también las posibilidades contenidas en el capitalismo para la transformación de la sociedad:

> La contradicción entre el poder social general en que se convierte el capital y el poder privado de los capitalistas individuales sobre esas condiciones sociales de producción se desarrolla de manera cada vez más clamorosa e implica la disolución de esa relación, al implicar al mismo tiempo la transformación de las condiciones de producción para convertirlas en condiciones de producción generales, colectivas, sociales. Esta transformación está dada por el desarrollo de las fuerzas productivas bajo la producción capitalista y por la manera en la cual se lleva a cabo este desarrollo.[34]

Este principio de contradicción puede ser utilizado, con precaución, para aclarar retrospectivamente la transición del feudalismo al capitalismo. Sugiere que un modo de producción cuyo principio interno de movimiento era revolucionar las fuerzas productivas no podría ocurrir sin la transformación de las relaciones de producción y de clase. Pero no debe interpretarse equivocadamente el significado de tales formulaciones retrospectivas, en las que las *consecuencias* históricas son descritas como si fueran causas. Éste es uno de los argumentos favoritos de Marx, como en la famosa propuesta de que la "anatomía humana encierra la clave de la anatomía del mono", y con frecuencia se la confunde con la teleología. En este caso la formulación de Marx simplemente significa que el

[33] Marx, *El capital*, t. III, vol. 6, p. 231.
[34] *Ibid.*, p. 339.

impulso a transformar las fuerzas productivas no fue la causa sino el resultado de una transformación en las relaciones de producción y de clase.[35]

Si la fórmula es fructífera como explicación del capitalismo, como ley general de la historia es bastante hueca y no se vuelve más informativa con la propuesta teleológica de que el capitalismo surgió debido a que la historia requiere el desarrollo de las fuerzas productivas y que el desarrollo de éstas requiere el capitalismo. Esta fórmula evasiva tampoco pertenece a Marx. Cuando él habla de la "tarea histórica" del capitalismo no está identificando las causas o explicando los procesos que le dieron origen; está expresando su opinión sobre los *efectos* del desarrollo capitalista y, específicamente, desde el punto de vista del socialismo. "El modo capitalista de producción se presenta por una parte como una *necesidad histórica* para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social",[36] nos dice algo acerca de lo que el capitalismo ha hecho para permitir la transición al socialismo. Nos dice poco acerca de las leyes de la historia en general, y tampoco explica cómo se llegó a establecer un sistema en el que la transformación de las fuerzas productivas era sin duda una "ley de movimiento" básica.

Sin duda es significativo que en las propias descripciones de

[35] "La producción del plusvalor relativo [...] trae aparejada, empero, una revolución del proceso laboral mismo, ya no alcanza con prolongarlo, es necesario darle una nueva configuración. La producción del plusvalor relativo, pues, supone un modo de producción específicamente capitalista, que con sus métodos, medios y condiciones sólo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal, hace su entrada en escena la subsunción real del trabajo en el capital" (Marx, *El capital*, t. I, vol. 2, p. 618). En otras palabras, una transformación en las relaciones sociales de producción que da lugar a la "subsunción formal" del trabajo al capital –la transformación de los productores en asalariados, sujetos directamente al capital sin transformar antes los medios y métodos de producción– puso en marcha un proceso cuya consecuencia a largo plazo fue revolucionar las fuerzas productivas. Las relaciones capitalistas tenían una compulsión de incrementar el plusvalor; y conforme la producción del plusvalor absoluto dio lugar al plusvalor relativo, la necesidad de incrementar la productividad de la fuerza de trabajo fue satisfecha transformando completamente el proceso de trabajo, la "subsunción real" del trabajo al capital. La revolución de las fuerzas productivas fue entonces sólo el final de un proceso complejo que empezó con el establecimiento de relaciones sociales capitalistas.

[36] Marx, *El capital*, t. I, vol. 2, p. 407.

Marx sobre las transiciones históricas el desarrollo de las fuerzas productivas represente un pequeño papel como motor primario. Esto ocurre incluso en su versión de la transición del feudalismo al capitalismo. Su explicación más amplia de las sociedades precapitalistas en los *Grundrisse*, y de la transición histórica al capitalismo, en especial en la sección sobre la "Acumulación originaria" en *El capital*, no invocan el desarrollo de las fuerzas productivas como motor histórico. De hecho, se basan en la premisa de que lo que se necesita explicar es precisamente el origen del impulso distintivo del capitalismo a mejorar las fuerzas de producción.

Hay dos maneras de ver este hecho curioso. Una es decir que existe una incongruencia fundamental entre su "teoría general" –como se expresa claramente, por ejemplo, en el prólogo de 1859– que por un lado ve el avance de las fuerzas productivas como la fuerza motivadora de la historia en general y, por el otro, su análisis del capitalismo como *único* por su impulso de avance en el desarrollo tecnológico.[37] La alternativa, como ya lo indiqué, es reconsiderar qué es lo "general" en su teoría general. Pero lo que debe tenerse presente en todo momento es que si existe algún tema que predomine sobre todos los demás en el materialismo histórico de Marx, y en la crítica a la economía política que constituyó el centro de la obra de su vida, es la insistencia en la especificidad del capitalismo. Si hay una "teoría general" congruente en su obra debe ser tal que pueda dar cabida a este principio global. Y es probable, insisto, que *esa* teoría general consista en aquellos instrumentos teóricos –aplicados con efectos por demás notables en la crítica a la economía política– que le permitieron identificar la especificidad del capitalismo y sus "leyes de movimiento" distintivas.

No hay duda de que Marx nunca se molestó en resolver las incongruencias entre sus aforismos sobre las fuerzas de producción y su insistencia en la especificidad del capitalismo. Pero aun en el contexto de la "teoría general" tecnológica (si de eso se trata) hay cabida para una dinámica específicamente capitalista. El asunto crítico para Marx siempre fue la *compulsión específica* del capitalismo

[37] Ésta es la posición adoptada, por ejemplo, por Jon Elster, quien, aunque señala correctamente que Marx no invocó el desarrollo de las fuerzas productivas en su explicación de las transiciones históricas, insiste en que la teoría de la historia formulada por Marx es inherentemente inconsistente. Véase *Making sense of Marx*, Cambridge, 1985, cap. 5.

a revolucionar las fuerzas de producción, que difiere de cualquier tendencia más general a mejorar las fuerzas productivas que pudiera atribuirse a la historia en su conjunto. En ese sentido fue posible que Marx sostuviera consistentemente tanto la visión de que la historia exhibe una tendencia general a mejorar las fuerzas de producción como de que el capitalismo tenía una necesidad y una capacidad especiales para revolucionar las fuerzas productivas.

Desde el principio de su carrera Marx nunca se desvió de la idea de que el impulso capitalista es específico, que carece de precedentes y que, cualesquiera que sean las tendencias de progreso que puedan observarse en general en la historia, la lógica específica del capitalismo y su compulsión específica a mejorar la productividad de la fuerza de trabajo por medios técnicos no se reducen a estas tendencias generales. Requieren una explicación específica. También dejó bien claro que el impulso capitalista a mejorar la productividad de la fuerza de trabajo es bastante diferente, y con frecuencia contrario, a cualquier inclinación humana general a restringir el trabajo. El impulso capitalista, insisto, es incrementar la porción *no retribuida del trabajo*. Marx dedicó gran parte de su vida a explicar esta dinámica específicamente capitalista.

Marx realiza su crítica de la economía política, el núcleo de su trabajo maduro, diferenciándose de aquellos que dan por sentada y universalizan la lógica y la dinámica del capitalismo sin reconocer la especificidad histórica de sus "leyes" o buscar descubrir lo que las produce. Marx, a diferencia de los economistas políticos clásicos, y ciertamente de una multitud de otros ideólogos de la "sociedad comercial", no asumió que el "progreso" encarnado en la sociedad moderna fuese simplemente el resultado de un impulso inherente a la naturaleza humana o la ley natural, sino que insistió en la especificidad de la demanda capitalista de productividad y la necesidad de encontrarle una explicación.

Que Marx identificara esa dinámica específica fue lo que hizo posible plantear siquiera la cuestión de la "transición" al capitalismo, buscar una explicación de cómo se puso en marcha esa dinámica, lo cual era imposible mientras se daban por sentadas las fuerzas mismas que debían explicarse. El propio Marx nunca redactó una versión sistemática del proceso histórico de la transición, y sus debates sobre los modos de producción capitalista no pasaron de ser análisis retrospectivos, parte de una estrategia para explicar el funcionamiento del capitalismo y subrayar la historicidad de sus

leyes y categorías. Pero él dio el salto cualitativo que se requería para hacer posible la explicación de la transición, y estableció así una base para la teoría general de la historia que también trataría otros modos de producción en sus propios términos específicos.

Es especialmente irónico que la estrategia adoptada por Marx para subrayar la especificidad del capitalismo se haya confundido con una explicación teleológica de la historia. Así, por ejemplo, su famoso aforismo de que la "anatomía humana encierra la clave de la anatomía del mono", tomado de los *Grundrisse*, ha sido descrito como el enunciado de su "postura teleológica" que está "estrechamente relacionada con la propensión a la explicación funcional".[38] Este malentendido consiste en la sugerencia de que el aforismo se aplica a la relación "teleológica" entre comunismo y capitalismo de la misma forma en que se aplica a la relación entre modo de producción capitalista y precapitalista.

Claro está que a veces Marx analiza el capitalismo desde el punto de vista del socialismo, es decir, identificando la potencialidad inherente al capitalismo de transformarse en socialismo. Pero su procedimiento de tratar el capitalismo en su relación con las sociedades precapitalistas tiene necesariamente un propósito diferente. El capitalismo puede aportar la "clave" de la sociedad precapitalista, en el sentido aquí entendido, sólo porque realmente existe y porque ha dado pie a sus propias categorías históricamente constituidas, cuya especificidad histórica Marx trata de demostrar aplicándolas *críticamente* a las formas precapitalistas. Ése es precisamente el significado de su *crítica* de la economía política.

No se trata de que el capitalismo esté *prefigurado* en las formas precapitalistas, sino, por el contrario, de que el capitalismo representa una *transformación* históricamente específica. Marx adopta esta estrategia paradójica para oponerse "al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad";[39] es decir, en contra de las que podrían denominarse tendencias teleológicas de la economía política clásica, para las que las "relaciones burguesas" son el orden natural y universal de las cosas, el destino del progreso ya presente en todas las primeras etapas de la historia. Dado que

[38] *Ibid.*, p. 54.
[39] Marx, *Elementos fundamentales... (Grundrisse)*, vol. 1, p. 26.

el punto de partida de Marx es la renuencia a incorporar el capitalismo al proceso histórico que lo produjo y, en especial, a una teoría de la historia en la que todos los modos de producción están impulsados por sus propias leyes del movimiento, el procedimiento característico de Marx es exactamente el reverso de la explicación teleológica y hasta de la funcional.

La transición al capitalismo, entonces, es históricamente única porque representa el primer caso en el que una crisis en las "reglas de la reproducción" produjo no sólo una transformación de los modos de apropiación, sino un proceso cuyo resultado fue un impulso continuo y novedoso a revolucionar las fuerzas de producción. Específicamente en el capitalismo, el impulso dinámico de las fuerzas productivas puede ser considerado como un mecanismo primario de cambio social. El capitalismo también es único en sus contradicciones sistémicas particulares entre fuerzas y relaciones de producción: su impulso sin precedentes a desarrollar y socializar las fuerzas de producción –también en la forma de la clase trabajadora– se contrapone constantemente a los límites de su propósito original, la autoexpansión del capital, que a veces se ve impelido incluso a destruir las capacidades productivas, como lo han aprendido demasiado bien los países capitalistas avanzados en los últimos años.

LA HISTORIA Y LA "NECESIDAD" DEL SOCIALISMO

Si la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción no aporta una explicación para el *surgimiento* de una forma social en la que la contradicción *sí* representa un papel central, ¿dónde ha de encontrarse esa explicación? Al respecto Marx sugiere que el factor crítico es "el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción", en particular, el proceso por el que se expropió la tierra a los productores campesinos.[40] Aunque Marx tiene algunas cosas que decir sobre este proceso, ha correspondido a historiadores de épocas posteriores explicar cómo y por qué tuvo

[40] Marx, *El capital*, t. I, vol. 3, p. 893.

lugar y cómo generó los imperativos específicamente capitalistas para revolucionar las fuerzas materiales de producción. Estas cuestiones, en realidad, han sido objeto de un trabajo por demás fructífero en la historiografía marxista, de manera notable en el "debate de la transición" y en la obra de Robert Brenner.

Si en Marx existe un enunciado sistemático de una "tendencia muy general" en la historia, una dirección única en la que se ha movido toda la historia del hombre, sus comentarios sobre el alejamiento creciente de los productores directos con respecto a los medios de su propio trabajo, subsistencia y reproducción están desarrollados más sistemáticamente (véase en particular el análisis de las formaciones precapitalistas en los *Grundrisse*) y son más útiles que el determinismo tecnológico. Y también sientan las bases para su concepción del socialismo.

El marxismo determinista tecnológico tiende a sugerir que el objetivo del socialismo es perfeccionar el desarrollo de las fuerzas productivas. No sorprende que esta versión del marxismo congeniara por demás con un régimen soviético abrumadoramente preocupado por la rápida industrialización a cualquier precio. La otra versión del marxismo, que se inspira en la propia explicación de Marx de la historia (occidental) como el creciente alejamiento de los productores respecto de los medios de producción, sugiere un proyecto diferente para el socialismo: la reapropiación de los medios de producción por parte de los productores. Es probable que el primer proyecto, aparte de las deformaciones stalinistas, estuviera animado por impulsos antidemocráticos, ya que continuó la aceleración forzada del desarrollo económico a costa de la población obrera. El núcleo del otro proyecto son las aspiraciones democráticas más elevadas, resumidas en la definición de Marx de socialismo como "una asociación libre de productores".

Es muy recomendable, desde el punto de vista político, tratar el proceso de la expropiación como una "tendencia general", por lo menos en la historia occidental; y, como guía de la historia, ciertamente nos dice algo esencial acerca del largo proceso histórico, que se remonta a la Antigüedad clásica, que sentó las bases para el surgimiento del capitalismo. Pero no es el sustituto del método de Marx para descubrir especificidades históricas, no sólo la especificidad del capitalismo sino, por extensión, las formas no políticas. E incluso como "tendencia general" el proceso de expropiación se ve afectado por la especificidad de cada forma social,

por la relación particular entre apropiadores y productores. De hecho, este proceso es especialmente difícil de formular como una "ley" –por lo menos de una manera que satisfaga a aquellos para quienes una "teoría general" de la historia debe adoptar la forma de leyes transhistóricas–, porque es un proceso de lucha de clases, cuyo resultado específico, por definición, debe ser impredecible. La teoría marxista puede indicarnos la dirección de la lucha de clases como un principio de movimiento histórico y aportar las herramientas para explorar sus efectos, pero no puede decirnos por adelantado cuál será el resultado de esa lucha.

Y, de hecho, ¿por qué habría de hacerlo? Lo que la teoría marxista nos dice es que las capacidades productivas de la sociedad establecen los límites de lo posible y, más específicamente, que el modo particular de extracción de excedentes es la clave de la estructura social. Nos dice, además, que la lucha de clases genera movimiento histórico. Nada de esto hace que la historia sea algo accidental, contingente o indeterminado. Por ejemplo, si bien el resultado de la lucha de clases no está predeterminado, sin duda la naturaleza específica, las condiciones y el terreno de la lucha, así como toda la variedad de resultados posibles están históricamente determinados: las luchas entre trabajadores asalariados y capitalistas industriales en torno a la extracción del plusvalor son, huelga decirlo, estructuralmente diferentes a las luchas entre campesinos y señores feudales por la apropiación de las rentas. Cada una de estas luchas tiene su propia lógica interna, muy aparte de las especificidades adicionales de tiempo y lugar. Una aplicación determinada de estos principios explica cómo surgió el capitalismo, cómo las relaciones capitalistas han generado un impulso compulsivo a revolucionar las fuerzas productivas (entre otras cosas), cómo los imperativos de la acumulación de capital han tendido a generalizar la lógica del capitalismo y a sumergir otros modos de producción, al tiempo que crean las condiciones que hacen entrar al ruedo al socialismo.

Sin duda el socialismo puede ser entendido como el proceso de construir sobre las estructuras del capitalismo al mismo tiempo que resuelve sus contradicciones; pero reconocer la especificidad del capitalismo es también insistir en la del socialismo, no simplemente como una extensión o una mejora del capitalismo, sino como un sistema de relaciones sociales con una lógica inherente particular: un sistema no impulsado por los imperativos de la maximización de utilidades, la acumulación y el llamado "crecimiento", con su consecuente desperdicio y degradación –material, humano y ecológico–, un sistema cuyos valores e impulsos creativos no están circunscritos por nociones restringidas de progreso tecnológico.

La dinámica del capitalismo y su impulso específico de transformar la producción han creado contradicciones y la posibilidad de futuras transformaciones. Una de ellas es que el capitalismo haya causado un desarrollo de las fuerzas productivas que establece una base material sin precedentes para la emancipación del hombre. Pero en el capitalismo, impulsado por la lógica de la ganancia, no hay una correspondencia necesaria entre la capacidad productiva y la calidad de la vida humana. Una sociedad con las fuerzas productivas más avanzadas, con la capacidad de alimentar, vestir, albergar, educar y cuidar la salud de su población en un grado insólito hasta en las más visionarias utopías, puede estar plagada de pobreza, miseria, gente sin hogar, analfabetismo e incluso enfermedades derivadas de la desnutrición. Una de las metas principales del proyecto socialista sería eliminar tales desigualdades entre la capacidad productiva y la calidad de vida. El socialismo puede ser visto como el medio por el cual las fuerzas de producción romperán los "grilletes" del capitalismo y se desarrollarán hasta un nivel más elevado, siempre y cuando comprendamos con precisión lo que esto significa: el socialismo liberará las capacidades creativas de la humanidad de los imperativos de la explotación y específicamente de las compulsiones de la valorización capitalista, que no es lo mismo que proseguir con el desarrollo capitalista permitiendo una revolución aún más "incondicional" de las fuerzas productivas que el capitalismo ha puesto en marcha.

De hecho, el socialismo debe desarrollar las fuerzas de producción poniendo fin a este impulso específicamente capitalista. Vale la pena subrayarlo para disociar el proyecto socialista de la lógica de la acumulación capitalista y el determinismo tecnológico según el cual la misión histórica del socialismo aparentemente sólo es el mejoramiento del desarrollo capitalista y el "progreso". Esta clase de confusión no sólo pone en tela de juicio los efectos liberadores de la producción socialista, sino que además, entre otras cosas, crea la sospecha entre la gente cada vez más sensible a los riesgos ambientales de que el marxismo, no menos que el capitalismo, es una invitación al "productivismo" indiscriminado, al "crecimiento" no sostenible y al desastre ecológico.

¿Cómo, entonces, afectan al proyecto socialista la negación de la unilinealidad y del determinismo tecnológico? Sin esa visión de la historia, ¿se desprende que el movimiento socialista carece de ciertas convicciones de vital importancia, en especial que el socialismo no es simplemente la conclusión arbitraria de un proceso único y contingente, sino el resultado de una lógica histórica universal, así como una respuesta a las necesidades y las aspiraciones universales? El "marxismo", escribe uno de sus críticos más recientes,

> es un dogma de salvación colectiva. Es una fe en que, pese a que no promete la salvación de los individuos, la ofrece definitivamente para toda la humanidad. Difiere del cristianismo por lo menos en otros dos aspectos: la salvación no es selectiva, ni depende del mérito o la selección, sino que descenderá sobre todos nosotros sin distinción, si aún estamos aquí cuando llegue la hora. Llegará sin condiciones ni consultas. Nos salvaremos, querámoslo o no [...] El potencial para una salvación futura, ineludible, de hecho, existe ya en el presente. La entelequia de la salvación, la visión del cambio social en germen, es esencial para el marxismo y constituye una parte importante de su atractivo.[41]

Con el "modelo más nuevo del marxismo", que reniega de la unilinealidad, la historia, de acuerdo con este argumento, se convierte en puro accidente; y "la *promesa* de la salvación es remplazada por una *posibilidad* de salvación puramente contingente, humillantemente accidental y ajena".

En este enunciado hay mucho de erróneo y objetable (¿dónde, por cierto, entra la lucha de clases?); pero la principal objeción en su contra es que le adjudica tan poco peso a la *historia*. Si lo que estamos manejando no es *teleología* sino *historia*, la categoría pertinente para describir el proyecto socialista no es lo inevitable, ni lo ineludible, ni la "entelequia", ni la *promesa*, sino precisamente la *posibilidad*. ¿Es ésta tan insignificante? No es "una posibilidad puramente contingente, humillantemente accidental y ajena", sino una posibilidad *histórica*, es decir, la existencia de condiciones sociales y materiales determinadas que hacen *posible* algo que antes era *im*posible, condiciones en las que el socialismo puede ser un

[41] Ernest Gellner, "Stagnation without salvation", *Times Literary Supplement*, enero de 1985, p. 27.

proyecto político y no un simple ideal abstracto o una vaga aspiración.

En cuanto a la *universalidad* del proyecto socialista, tiene alcance universal porque el socialismo es el fin de todas las clases, no porque sea el final del determinismo tecnológico. Es necesario que no renunciemos a la universalidad de la "promesa" socialista simplemente porque cada vez la consideramos menos como el *telos* de toda la historia que como un producto histórico del capitalismo y su antítesis específica. Lo más importante del capitalismo en este aspecto no es sólo que representa el mayor avance de las fuerzas productivas a la fecha, sino también que es, por así decirlo, el mayor avance de la explotación, la última etapa en la disociación de los productores con respecto a los medios de producción, más allá de lo cual reside la abolición de todas las clases y la reapropiación de los medios de producción por parte de una "asociación libre de productores directos". La trayectoria histórica que produjo la configuración capitalista de las clases puede haber sido relativamente local y específica, pero la lucha de clases y la aspiración a librarse de la explotación no lo son. Por otra parte, dado que el capitalismo ha incluido a todo el mundo en el ámbito de su lógica expansionista, las condiciones y el terreno de la lucha de clases han cambiado en todas partes, y cada lucha de clases se ha acercado más al umbral de la última. La definición de socialismo como abolición de las clases contiene toda la "lógica" universal que requiere el proyecto socialista.

No estamos obligados a aceptar una opción maniquea entre determinismo y contingencia. La verdadera alternativa para ambos es la *historia*. Aun el repudio completo de las "grandes narrativas" en la forma "posmoderna" carece de causalidad histórica. E incluso en un momento en que la historia parece estar desafiando las aspiraciones socialistas del modo más dramático y decisivo, no debemos ni deberíamos tener que elegir entre la promesa de la inevitabilidad histórica y la negación de todo cimiento histórico para el proyecto socialista.

Realmente creo que la "historia está de nuestro lado" pero no en el sentido de que el socialismo ha estado inscrito en las leyes inexorables del progreso desde los albores de la historia, o de que su llegada es inevitable. En mi opinión se trata más bien de que las posibilidades y tensiones históricamente específicas y únicas creadas por el capitalismo han dado al socialismo su espacio en la

escena actual y han producido las condiciones para que llegue a darse. Aun en Europa oriental, donde ya hay indicios de un regreso a las antiguas contradicciones y conflictos de clase a medida que se arraiga la "disciplina" del mercado, quizás haya oportunidad de probar por primera vez la propuesta de que las condiciones de la emancipación socialista residen en las contradicciones específicas del capitalismo.

5

¿HISTORIA O TELEOLOGÍA? MARX *VERSUS* WEBER

Marx *versus* Weber ha sido desde hace mucho tiempo un artículo de consumo favorito entre los académicos; o, para ser más precisos, Weber ha sido el garrote dilecto para golpear a los marxistas: Marx es un reduccionista, un determinista económico; Weber tiene un concepto más sofisticado de las causas múltiples, la autonomía de la ideología y la política; la perspectiva que Marx tiene de la historia es teleológica y eurocéntrica, Weber está más a tono con la variabilidad y complejidad de la cultura humana y los patrones históricos. Weber es mejor sociólogo y mejor historiador porque, mientras Marx sistematiza demasiado, reduciendo todas las complejidades culturales e históricas a una sola causa y un proceso histórico unilineal, Weber, con su metodología de "tipos ideales", reconoce la complejidad y la multicausalidad aun cuando las sujeta a cierto tipo de orden conceptual.

¿Y realmente es así? ¿No será todo lo contrario? En seguida se afirmará que era Weber, no Marx, quien veía al mundo a través del prisma de un concepto de la historia unilineal, teleológico y eurocéntrico, Marx hizo más que ningún otro pensador occidental por erradicar. Lejos de llevar la teoría social más allá de las supuestas crudezas de un determinismo marxista, Weber regresó a una teleología premarxista en la que toda la historia es una tendencia –aunque por lo general frustrada– hacia el capitalismo, en la que el destino capitalista siempre está prefigurado en los movimientos de la historia y las diferencias entre diversas formas sociales tienen que ver con la manera en que fomentan u obstruyen esa sola tendencia histórica.

EL PROGRESO Y EL SURGIMIENTO DEL CAPITALISMO

La idea de progreso comúnmente asociada con la Ilustración se

componía de dos vertientes diferentes pero relacionadas. Por un lado había variaciones sobre el tema del mejoramiento humano como fenómeno esencialmente cultural y político, el surgimiento de la razón y la libertad. Por otro había una especie de materialismo que representaba la historia como etapas en la evolución de los "modos de subsistencia", y específicamente en la maduración de la "sociedad comercial", la última etapa y la más perfecta. Las dos vertientes se unían en un concepto de progreso técnico en el que el desarrollo de la mente humana se manifestaba en el mejoramiento de las técnicas para proveer a la subsistencia material, no sólo con la perfección de los instrumentos de producción sino, sobre todo, con una división del trabajo cada vez más refinada, entre el campo y la ciudad, entre los oficios especializados y, fundamentalmente, dentro del taller mismo. Estas mejoras importantes iban acompañadas, en el plano cultural, de una creciente racionalidad y la disminución de la superstición, y, en el plano político, del avance de la libertad.

A medida que se desarrollaba esta idea de progreso, ciertas suposiciones subyacentes se hicieron cada vez más obvias, en particular la de que las simientes de la "sociedad comercial" estaban presentes ya al inicio de la historia, en realidad en las profundidades de la naturaleza humana misma. No se trataba tan sólo de que, como sostenía Adam Smith, hubiera en la naturaleza humana una inclinación profundamente arraigada por "cambiar, trocar e intercambiar", sino que las relaciones modernas que ahora describimos como capitalistas estaban arraigadas en las prácticas más primitivas de intercambio entre los productores racionalmente guiados por sus propios intereses, y que se fueron especializando cada vez más en una división del trabajo que iba evolucionando, lo que promovía un proceso natural de desarrollo económico.[1] En otras palabras, el capitalismo era simplemente una maduración del comercio y la división del trabajo por este proceso natural de crecimiento.

Un corolario típico de esta tesis era que el feudalismo europeo representaba un paréntesis, una interrupción anormal en el desarrollo natural de la sociedad comercial, que ya se había establecido

[1] Para un análisis de este punto de vista, especialmente en la obra de Adam Smith, véase Robert Brenner, "Burgeois revolution and transition to capitalism", en A.L. Beier *et al.* (eds.), *The first modern society*, Cambridge, 1989, especialmente las pp. 280-282.

en el antiguo Mediterráneo y se había visto detenido por factores ajenos representados por las invasiones bárbaras. El "oscurantismo" fue una regresión, tanto en términos materiales, ya que la economía se revirtió a los principios de subsistencia, como en cultura, ya que la racionalidad de los antiguos cedió una vez más ante las fuerzas de la irracionalidad y la superstición. El desarrollo económico se detuvo de golpe, coartado por el parasitismo *político* del poder de los terratenientes. Sin embargo, con el restablecimiento del orden y con el crecimiento de las aldeas, los obstáculos al comercio se eliminaron de nuevo, la naturaleza humana volvió a tener rienda suelta y el progreso natural de la historia se reanudó.

Hasta la Revolución francesa no estuvo muy claro que el principal agente de este progreso fuese la burguesía, una clase urbana de comerciantes e industriales. Para los pensadores ingleses, como Adam Smith y David Hume, el ejemplo del capitalismo agrario inglés sugirió un proceso más interactivo, en el que los principios de la sociedad comercial estaban arraigados en el campo tanto como en la ciudad, a medida que los antiguos barones cedían el paso a granjeros con más visión de futuro que manejaban sus tierras en búsqueda de ganancias. Así como el reinicio del comercio animó a estos terratenientes a reorganizar la agricultura, a su vez fomentaron el crecimiento de las ciudades y el comercio, además de mejorar la condición de "los hombres de rango medio". Sin embargo, el progreso adaptado a la experiencia diferente de Francia, en ausencia de un capitalismo agrario y contra el telón de fondo de la lucha política de la burguesía, se convirtió indiscutiblemente en un proyecto de la burguesía, en oposición a una aristocracia claramente retrógrada. La antítesis entre estas dos clases y las diferentes formas de propiedad que representaban –la pasiva aristocracia arrendadora en contraste con la productiva y progresiva burguesía– llegó a considerarse la principal fuerza impulsora de la historia.[2]

El efecto de todo esto fue explicar de un desarrollo económico que asumía justamente lo que se necesitaba explicar. La dinámica muy particular del capitalismo moderno, con leyes de movimiento

[2] Este "paradigma burgués" del desarrollo histórico se trata en mi libro *The pristine culture of capitalism: A historical essay on old regimes and modern states*, Londres, 1991, cap. 1.

muy diferentes de cualquier forma social anterior –los imperativos de la competencia y la maximización de utilidades, la subordinación de la producción ante la expansión del capital, la necesidad siempre creciente de mejorar la productividad del trabajo por medios técnicos– era tratada simplemente como una extensión natural de las antiguas prácticas, una maduración de los impulsos ya presentes en los actos más primitivos de intercambio, de hecho en la propia naturaleza del *Homo œconomicus*. Lo que se necesitaba no era una explicación de un proceso histórico único, sino una simple relación de los *obstáculos* y su eliminación. Por sí solo el interés guiado por la razón produciría el capitalismo. En otras palabras, se supuso la existencia del capitalismo con el fin de explicar su nacimiento.

Al principio Marx fue en gran medida parte de esta tradición. En sus primeros análisis de la historia hay muchos supuestos similares acerca de la existencia de un capitalismo rudimentario en el mundo antiguo y su interrupción por fuerzas externas, desde luego junto con muchas de las suposiciones europeas acerca de la burguesía como el agente de progreso. También en este caso se supuso la existencia del capitalismo para explicar su nacimiento, cuando los impulsos capitalistas presentes "en los intersticios del feudalismo" se liberaron, rompiendo los "grilletes" del sistema feudal.

Pero en algún momento entre *La ideología alemana* y *El capital*, con un hito crítico en los *Grundrisse*, se operó un cambio radical.[3] Marx ya no estaba dispuesto a asumir aquello que se necesitaba explicar. Se inclinaba cada vez más a insistir en la especificidad del capitalismo y sus leyes de movimiento, lo que lo obligaba a reconocer que el establecimiento de esta dinámica distintiva no podía darse por sentado. Los imperativos específicos del capitalismo, su tendencia competitiva hacia la acumulación mediante el incremento de la productividad de la fuerza de trabajo, era algo diferente de la antigua lógica del aprovechamiento de las ganancias comerciales, y los principios del capitalismo no podían encontrarse remontándose a lo largo de toda la historia. Aunque Marx nunca desarrolló por completo estas perspectivas históricas, sus frutos

[3] Véase Brenner, "Burgeois revolution", pp. 285-295, para un análisis de la transformación de la concepción del materialismo histórico de Marx y sus implicaciones para la transición del feudalismo al capitalismo.

pueden verse en los *Grundrisse*, que contiene su abordaje más sistemático de las sociedades precapitalistas y donde se enfrenta al problema de explicar el paso de las relaciones de propiedad precapitalistas a capitalistas, sin suponer la preexistencia del capitalismo. Lo mismo sucede con *El capital*, especialmente en el tema de la "llamada acumulación originaria". En ninguno de estos casos la fuerza impulsora primaria es la división natural del trabajo ni el proceso natural de desarrollo tecnológico, tampoco la maduración del comercio ni las prácticas burguesas. En lugar de lo anterior, la transformación está enraizada en las relaciones agrarias del feudalismo mismo, pero ni siquiera en sus intersticios urbanos, sino en sus relaciones primarias de propiedad, en una transformación de las relaciones entre los terratenientes y los campesinos que tuvo el efecto de sujetar a los productores directos a los imperativos del mercado de maneras nunca antes vistas.

Sólo en estas nuevas formulaciones podemos ver el concepto de "modo de producción" en su característico sentido marxista. Es aquí donde Marx elabora la idea de que cada forma social tiene su propio modo específico de actividad económica, con sus propias leyes de movimiento, su propia lógica del proceso. Este concepto es un tanto diferente de las primeras ideas de desarrollo económico, como, de hecho, el progreso natural de *una* lógica económica universal. Según la opinión premarxista, que Marx comparte hasta cierto punto en sus primeras obras, ciertamente las sociedades pueden variar, pero sus diferencias son tanto asunto de formas específicas con su propia lógica inherente como etapas en el desarrollo de una forma social o, en el mejor de los casos, variaciones en la naturaleza y grado de alicientes para el desarrollo de esta lógica histórica natural o de obstáculos en su contra. El modo de producción de Marx cuestionó la opinión de que sólo hay un tipo de lógica económica, aunque puede ser obstaculizada o suprimida por factores *no* económicos, y especialmente políticos.

Las nuevas percepciones de Marx partían de la crítica de la economía política. Realizó su análisis del capitalismo no sólo como una investigación de su práctica económica específica sino también, al mismo tiempo, como lo que ahora se llamaría una desconstrucción de la teoría capitalista, por medio de una aplicación y trascendencia crítica y subversiva de las propias categorías empleadas por la economía política clásica en su propia perspectiva –cada vez más ideológica– de la economía capitalista.

La *crítica* de Marx a la economía política le dio la posibilidad de aprovechar las perspectivas de sus predecesores, pero también de liberarse de sus propios supuestos que lo limitaban. En los *Grundrisse* son especialmente evidentes las implicaciones para el análisis histórico. Su análisis de las formaciones económicas precapitalistas comienza con el engañoso principio de que la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono.[4] Como hemos visto, su propósito es exactamente la antítesis del tipo de teleología que en ocasiones se ve en este aforismo. Su objetivo explícito es liberar a la economía política del hábito de encontrar los principios capitalistas a lo largo de toda la historia. Este hábito se manifiesta sobre todo en la aplicación de categorías derivadas del capitalismo e impuestas en otras formas sociales de tal manera que ocultan su propia especificidad y la del capitalismo mismo. Marx logra su propósito haciendo que estas categorías se contrapongan a sí mismas. El resultado no consiste en universalizar su aplicación de tal modo que las actividades económicas de las formaciones precapitalistas parezcan simplemente capitalismos rudimentarios o imperfectos, sino que, por el contrario, consiste en revelar sus *diferencias* y, entonces, plantear inexcusablemente la pregunta de cómo llegó a surgir el capitalismo, en cuanto forma social específica y sin precedentes, no sólo como una maduración de formas anteriores, sino como una transformación.

La fuerza del método de Marx radica en el hecho de que, aunque se concentra en la especificidad de todas las formaciones económicas, también nos obliga a buscar los principios de movimiento de una a otra, no simplemente en alguna fuerza de movimiento transhistórica y universal, ni sólo en algún *deus ex machina*; tampoco en la mera eliminación de grilletes y obstáculos, sino en la dinámica de cada forma social. Marx nunca concluyó el proyecto que se planteó en los *Grundrisse*, pero sí comenzó a elaborar una nueva explicación de la transición del feudalismo al capitalismo en el volumen I de *El capital*, donde bosquejó los procesos mediante los cuales los productores campesinos, específicamente en Inglaterra, eran expropiados, creando, por un lado, una clase de granjeros capitalistas que rentaban tierras, sujetos a los imperativos del mercado, y, por el otro, un proletariado de jornaleros agrícolas obligados a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario.

[4] Marx, *Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1971-1976.

Aquí queda muy poco de sus explicaciones anteriores. La transformación de las relaciones agrarias, que pone fin al feudalismo y echa a andar una dinámica capitalista, ocurre en las relaciones mismas, no por medio de una fuerza ajena a esas relaciones primordialmente feudales, ni por medio de una burguesía que rompe los obstáculos del feudalismo, o por algún refinamiento adicional de la división del trabajo. Éste ya era un alejamiento importante de las explicaciones prevalecientes y de las primeras definiciones de Marx; pero para otros ha seguido funcionando en la tradición del materialismo histórico para desarrollar las nociones que contiene la crítica de Marx acerca de la economía política y su propia aplicación esquemática de esas nociones a los problemas de la historia.

Aunque se concentraba esencialmente en el análisis del capitalismo, la crítica de Marx a la economía política estableció las bases para ver a la historia liberada de las categorías de la ideología capitalista. Ofreció un medio de acceso a las especificidades, no sólo del capitalismo sino también de otras formas sociales. Ya no era necesario imponer supuestos derivados del capitalismo a formas sociales con diferentes leyes de movimiento ni tratar a la historia como un impulso lineal hacia la "sociedad comercial". Y, por extensión, tampoco era necesario generalizar la experiencia occidental –a menos que fuera para reconocer que el capitalismo, una vez establecido, tiene una tendencia expansionista única y la capacidad de eclipsar a cualquier otra forma social.

Sin embargo, la antigua teleología de la burguesía sobreviviría por doquier en toda una gama de variaciones sobre el tema básico: en diversas versiones de la historia como el surgimiento de las "clases medias", en distintas explicaciones del origen del capitalismo como el simple resultado del crecimiento de los mercados, la reapertura de rutas comerciales, el aumento del comercio, la liberación de la burguesía de las cadenas del feudalismo, etc. Todas estas explicaciones tienen en común el supuesto de que el capitalismo existe en estado embrionario en todas las formas de comercio e intercambio, que los mercados y el comercio fueron los que aniquilaron al feudalismo, que las clases mercantiles fueron los portadores naturales del espíritu capitalista y que lo que requiere una explicación no es el surgimiento de una nueva dinámica histórica, sino la liberación de una antigua.

Entre los ejemplos más obvios se encuentra Henri Pirenne, en

cuyas obras estos supuestos se establecen de manera más explícita:[5] la civilización del antiguo Mediterráneo presenció el desarrollo de un sistema comercial avanzado, centrado en el comercio marítimo realizado por clases de mercaderes profesionales. Este avance se redujo de manera importante, no como pretendió el predecesor de Pirenne, por las incursiones bárbaras en el Imperio romano, sino posteriormente, cuando la invasión islámica cerró el Mediterráneo e interrumpió las rutas comerciales entre Oriente y Occidente, remplazando la antigua "economía de intercambio" por una "economía de consumo". Para el siglo XII el comercio había resurgido, habían crecido las ciudades y apareció una nueva clase de mercaderes profesionales. Esta nueva expansión comercial "se propagó como una epidemia benéfica por todo el continente".[6] Pero ahora, por primera vez, aparecieron ciudades dedicadas más al comercio y la industria, y una clase más completamente urbana que nunca, el burgués medieval. La maduración de las primeras clases capitalistas que se frustró en Europa con la clausura de las rutas comerciales debido a las invasiones musulmanas ahora fue posible gracias al resurgimiento del comercio y la inevitable expansión de los mercados. En suma, el crecimiento de las ciudades medievales y la liberación de la clase burguesa bastaron para dar origen al capitalismo moderno.

La "tesis de Pirenne" ha sido controvertida y en términos generales está rebasada, pero los críticos pocas veces han cuestionado los supuestos tácitos en los que se basaba. Aun en las explicaciones demográficas acerca del desarrollo económico que han predominado más recientemente, con frecuencia criticando de manera importante a Pirenne, y en el modelo de "surgimiento de los mercados", los ciclos de crecimiento poblacional ejercieron sus efectos en el desarrollo mediante los mecanismos del mercado, sus leyes perennes de oferta y demanda. En raras ocasiones ha habido una inclinación a cuestionar la naturaleza de la tendencia al capitalismo (y con frecuencia la palabra "capitalismo" se ha evitado deliberadamente), o la suposición de que la expansión cuantitativa de las

[5] El argumento de Henri Pirenne se resume claramente en una serie de conferencias publicadas con el título de *Medieval cities: The origins and the revival of trade*, Princeton, 1969.

[6] *Ibid.*, p. 105.

oportunidades, aunque se complicara por los patrones cíclicos de crecimiento demográfico y los bloqueos malthusianos, es la clave para la transición de una economía feudal a una capitalista en Europa, tal vez junto con un proceso autónomo y transhistórico de mejoras tecnológicas.

Con la notable excepción del historiador de la economía Karl Polanyi (cuyas afinidades con el marxismo siempre fueron mayores de lo que parecía estar dispuesto a reconocer), han sido marxistas los que han cuestionado estos supuestos básicos, y ni siquiera ellos lo han hecho de manera consistente.[7] Son sobre todo marxistas los que han reconocido la especificidad del capitalismo moderno, sus leyes de movimiento características y lo inadecuado de cualquier explicación que trate el capitalismo como una simple maduración o expansión de antiguas actividades económicas: las prácticas tradicionales de maximización de utilidades, de mercados y comercio.

LA OBRA DE WEBER Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO: LA CONJUNCIÓN DE LA PRODUCCIÓN Y EL INTERCAMBIO

En Max Weber la teleología burguesa toma una forma mucho más sutil. Weber, tal vez más que cualquier otro pensador de las ciencias sociales de Occidente, muestra intereses y conocimientos de alcance global, desde la Antigüedad hasta la modernidad, de Oriente a Occidente. Las tipologías por las que es famoso reconocen un amplio espectro de formas sociales, variedades de acciones sociales, liderazgo político y dominación, en vista de lo cual representan una contundente refutación a la idea de que Weber, como muchos antes que él, se inclinaba a generalizar a partir de la experiencia de Europa occidental y a encontrar en todas las ocasiones y lugares la lógica social del capitalismo occidental moderno. Si acaso, el proyecto de toda su vida fue identificar la especificidad de la civilización occidental como uno entre muchos patrones históricos. Hasta llegó a criticar el concepto occidental del progreso. Sin em-

[7] Algunas de las contribuciones más importantes al debate se encuentran en Rodney Hilton (ed.), *The transition from feudalism to capitalism*, Londres, 1976, y T.H. Aston y C.H.E. Philpin (eds.), *The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in preindustrial Europe*, Cambridge, 1985.

bargo, si la crítica de la economía política y una trascendencia de las categorías autovalidatorias del capitalismo mismo fue el primer principio metodológico de Marx, lo opuesto se aplica a Weber, ya que en el meollo de su sociología histórica hay una estructura conceptual que filtra toda la historia a través del prisma de la economía capitalista moderna.

Este concepto se ilustra mejor en la explicación de Weber acerca de los orígenes del capitalismo. Su explicación más famosa es la relativa a la "ética protestante", la manera en que el crecimiento del capitalismo europeo fue estimulado por la Reforma y el estímulo que le dio a la ética del trabajo arduo y la racionalidad económica. La idea del "llamado", los valores del ascetismo, la glorificación del trabajo arduo asociada al calvinismo –efectos psicológicos de la doctrina de la predestinación–, conducían todos al "espíritu del capitalismo". Sin embargo, éste sólo era parte de la explicación de Weber y tiene que verse en relación con sus trabajos anteriores, especialmente en lo que se refiere al carácter distintivo de la ciudad occidental. La Reforma tuvo sus efectos particulares debido a sus influencias sobre una civilización en la que los principios de racionalidad económica ya estaban bien desarrollados, en la que una burguesía impregnada de una ética comercial ya se había hecho especialmente poderosa en el contexto de la autonomía urbana que fue la característica singular de la ciudad occidental. El surgimiento del protestantismo en su contexto urbano distintivo facilitó la unión de la racionalidad económica con la "ética del trabajo", en contraste con los conceptos tradicionales del trabajo como una maldición, más que como una virtud y una obligación moral. De esta unión nació el capitalismo moderno.

Los intentos para caracterizar a Weber en relación con Marx generalmente han tenido que ver con el grado en que el primero intentó tratar las ideas religiosas, junto con las formas políticas, como autónomas y primarias, en contraste con los determinantes materiales de la visión marxista. Pero lo esencial en este punto no es si Weber era idealista más que materialista, o si subordinaba los intereses económicos a otros motivos. Tras su "ética protestante y el espíritu del capitalismo" yacen supuestos que tienen poco que ver con la primacía o la autonomía de los determinantes no económicos, lo que no revela tanto su idealismo como su teleología burguesa.

La cuestión crítica no es si Weber identifica correctamente las

raíces de la ética protestante, si la ética del trabajo es causa o efecto de los avances económicos que asociamos con el capitalismo, si las ideas son promotoras o consecuencias. Sin duda alguna la explicación de Weber sobre causa y efecto es más compleja de lo que sugiere cualquier dicotomía simple del idealismo y el materialismo. Sin embargo, hay una cuestión mucho más básica: ¿hasta dónde realmente *explica* la "ética protestante" y en qué medida la explicación de Weber, al igual que otras teorías de la "sociedad comercial", simplemente *asume* lo que realmente necesita explicarse?

Comencemos más o menos por el principio. Weber compartió con sus predecesores la convicción de que los rudimentos del capitalismo existieron en el mundo antiguo y, al igual que ellos, trató al feudalismo occidental como un paréntesis en la evolución de la economía capitalista y en el progreso de la cultura occidental. Con la decadencia del Imperio romano,

> la economía natural impuso sus presiones al feudalismo sobre la superestructura antaño comercializada del mundo antiguo.
>
> De este modo, el marco de la antigua civilización se debilitó y luego se derrumbó, y la vida intelectual de Europa occidental se hundió en una prolongada oscuridad. Sin embargo, esta decadencia fue como la de Anteo, quien sacaba nueva fuerza de la Madre Tierra cada vez que regresaba a ella. Sin duda, si uno de los autores clásicos pudiera haberse levantado de un manuscrito en algún monasterio y visto el mundo de la época carolingia, lo hubiera encontrado muy extraño. El olor a estiércol del patio hubiera perturbado su olfato.
>
> Pero desde luego no aparecieron los autores griegos o romanos. Ellos hibernaban, como toda la civilización, en un mundo económico que una vez más había adquirido carácter rural. Y tampoco se recordaba a los clásicos cuándo aparecieron los trovadores y los torneos de la sociedad feudal. Sólo cuando se desarrolló la ciudad medieval, a partir de una libre división del trabajo y el intercambio comercial, la transición a una economía natural hizo posible el desarrollo de libertades burguesas, y se soltaron las ataduras impuestas por las autoridades feudales interiores y exteriores, los gigantes clásicos –igual que Anteo– recuperaron una fuerza nueva y la herencia cultural de la Antigüedad revivió a la luz de la civilización burguesa moderna.[8]

[8] Max Weber, *The agrarian sociology of ancient civilization*, Londres, 1988, pp. 410 y 411.

Sin embargo, el resurgimiento del comercio y la resurrección de la civilización occidental en el contexto de las nuevas libertades burguesas habrían de verse reforzados por un elemento totalmente nuevo: la unión de la racionalidad económica con una actitud radicalmente nueva hacia el trabajo, una ética del trabajo contraria a todas las denigraciones tradicionales del mismo como una maldición y una carga. Esta nueva conjunción cultural terminaría por permitir la maduración del capitalismo en su nueva forma moderna industrial.

La teoría de Weber sobre la ética protestante se puede interpretar como un comentario sobre la transformación del comercio, de un simple mecanismo de intercambio y circulación, en un principio de organización de la *producción*. En ese sentido pudo haber ido más allá de las antiguas teorías de "sociedad comercial" en un esfuerzo para explicar el surgimiento del capitalismo como un *modo de producción*. Pero ¿*ofrece* acaso una explicación de ese desarrollo fundamental? ¿Agrega la "ética protestante" (ya sea por sí misma o como parte de un proceso mayor, de transición de "racionalización") un elemento fundamentalmente nuevo a los antiguos supuestos acerca de la evolución de la sociedad comercial? ¿O vuelve a eludir la interrogante?

La evolución de un sistema económico en el que toda la producción está subordinada a la autoexpansión del capital, a los imperativos de la acumulación, la competencia y la maximización de utilidades, requería algo más que el simple crecimiento de los mercados y las prácticas tradicionales de comprar barato y vender caro. Incluso requería algo más que la difundida producción para el intercambio. La integración muy específica de la producción y el intercambio que implicaba este sistema –en el que la economía es impulsada por la competencia y las ganancias son determinadas por el mejoramiento de la productividad– presuponía una transformación de las relaciones sociales de propiedad que sujetaban a los productores directos a los imperativos del mercado en formas sin precedentes, haciendo que su acceso mismo a los medios de subsistencia y reproducción dependan del mercado. Weber no explica esta formación histórica única, más bien la da por sentada. La ética protestante del trabajo no puede *explicar* la relación específicamente capitalista entre el comercio y la productividad debido a que su unión ya está contenida en su definición de "trabajo".

La idea de Weber acerca de la ética del trabajo ejemplifica un

hábito conceptual que desde hace mucho tiempo ha formado parte del discurso económico de las sociedades capitalistas occidentales y que ha servido de piedra angular en la justificación ideológica del capitalismo: la conjunción del trabajo con la empresa capitalista. Por ejemplo, en el discurso convencional de las economías modernas, son los capitalistas, no los obreros, quienes *producen*. Así que la sección financiera de los principales periódicos habla de conflictos entre, digamos, *productores* de vehículos y sindicatos. Esta subsunción se remonta por lo menos al siglo XVII y a los inicios de un capitalismo más o menos consciente. La primera manifestación notable de esta práctica ideológica se da en el *Second treatise of government*, de John Locke, en un pasaje muy famoso y debatido. Al explicar cómo la propiedad común en su estado primitivo se retira de la posesión común y se convierte en propiedad privada, Locke escribe:

> Lo vemos en los *bienes comunes*, que siguen siéndolo por consenso, es decir, tomar cualquier parte de lo que es común y quitándole el carácter de naturaleza, con lo que *comienza la propiedad*, sin la cual el bien común no sirve. Y tomar éste o parte de éste no depende del consentimiento expreso de todos los propietarios comunes. Así, el pasto que mi caballo haya comido, la turba que mi sirviente haya cortado y el mineral que haya yo extraído del lugar sobre el que tengo un derecho en propiedad común con otros, se convierte en mi *propiedad*, sin la asignación o consentimiento de alguien. Al quitarles el carácter común que tenían el *trabajo*, que era mío, ha *puesto* mi *propiedad* en ellos.[9]

Este pasaje ha sido causa de gran controversia y hay mucho qué decir sobre él, sobre la actitud de Locke frente al proceso de delimitación de tierras en los inicios de la Inglaterra moderna, sobre sus opiniones respecto al trabajo asalariado, etc. Pero hay algo lejos de toda discusión, aunque los narradores tiendan a ignorar su im-

[9] John Locke, *Second treatise of government*, para. 28. Véase en Neal Wood, *John Locke and agrarian capitalism*, Berkeley y Los Ángeles, 1984, un análisis sobre las opiniones de Locke acerca del "mejoramiento". Véase también E.M. Wood, "Locke against democracy: Consent, representation and suffrage in the *Two treatises*", *History of Political Thought* 13(4), 1992, especialmente pp. 677-685; y E.M. Wood, "Radicalism, capitalism and historical contexts: Not only a reply to Richard Ashcraft", *History of Political Thought* 15(3), 1994.

portancia. La apropiación del trabajo de otro ("la turba que mi sirviente haya cortado") se trata de una manera exactamente igual que la actividad del trabajo mismo ("el mineral que haya yo extraído"). Esto no sólo significa que el amo reclama los frutos del trabajo de su sirviente (el sirviente en cuestión es contractualmente un asalariado), sino que la actividad del trabajo y todas sus virtudes concomitantes son atributos del amo. Además, esto es, en cierto sentido, un tanto diferente de la forma en la que, digamos, el amo puede reclamar la fuerza de trabajo de su esclavo. El punto aquí no es que el amo posea el trabajo del sirviente como lo poseería si el cuerpo mismo del sirviente fuera de su propiedad. Tampoco es simplemente, como lo reconocería Marx, que al comprar el trabajo del sirviente a cambio de un salario el patrón tiene derecho sobre todo lo que aquél produce en el tiempo estipulado en el contrato salarial. Se trata más bien de que las virtudes del trabajo y la "industria" se han desplazado de la actividad del trabajo en sí al *empleo* del mismo y a la utilización productiva de la propiedad. A lo largo de todo el análisis de la propiedad que hace Locke, la portadora de derechos y virtudes no es la actividad del trabajo mismo, sino el *mejoramiento*, el uso productivo de la propiedad, lo que le da su valor, en comparación con el goce en la forma tradicional de una clase rentista.

La identificación del trabajo con la actividad económica del capitalista está profundamente arraigada en la cultura occidental, va acompañada por una visión de la historia en la que la principal oposición –la contradicción social que da impulso a la historia– no se da entre las clases productoras y las apropiadoras, entre los explotadores y los explotados, sino más bien entre dos tipos diferentes de clases apropiadoras, dos formas antitéticas de propiedad: la propiedad pasiva del arrendador y la propiedad activa y productiva del burgués/capitalista.

Sólo media un paso pequeño de aquí al eclipse total del trabajo por la actividad económica del capitalista. En un sistema económico en el que la producción de mercancías está generalizada, en el que toda la producción se destina al intercambio, está subordinada a la autoexpansión del capital, *es* la producción del capital, y el trabajo excedente se apropia, no por coerción directa sino por mediación del intercambio de mercancías, la actividad de producción se hace inseparable de la actividad del intercambio del mercado. Es probable que el intercambio, no el trabajo productivo,

sea definido como la esencia de la actividad económica. Algo parecido a este marco de referencia conceptual –en el que la actividad "económica" es intercambio de mercado y el "trabajo" es apropiación y producción capitalista para obtener utilidad– yace tras la forma en que entiende Weber la ética del trabajo y el origen del capitalismo.

LA CIUDAD COMO CENTRO DE CONSUMO O PRODUCCIÓN

El efecto total de la elusiva definición weberiana de "producción", con todas sus implicaciones para el concepto que tiene de la historia y el desarrollo del capitalismo, es más evidente en su distinción crítica entre las ciudades como centros de *producción* y centros de *consumo*. Si hay un factor único que pese más que cualquier otro en su explicación del origen del capitalismo moderno, es la naturaleza de la ciudad medieval occidental. Y una característica que distingue de manera esencial a esa ciudad de una, digamos, de la Antigüedad clásica –característica que permitió que la ciudad medieval sirviera como plataforma de lanzamiento para el desarrollo del capitalismo, más allá de sus limitaciones anteriores, a su forma industrial moderna– es que, mientras la ciudad de la antigua Grecia o de Roma tendía a ser un centro de consumo, en la Europa medieval emergieron algunas que fueron principalmente centros de producción.

El asunto crucial en este punto no es simplemente que dichas aldeas medievales produjeran más que las antiguas, ni que más gente participara en la producción de una que en la de otra, sino que, según Weber, la ciudad medieval dio más peso político y cultural a los intereses de los "productores", mientras que en la Antigüedad clásica eran los intereses del "consumidor" los que preponderaban. Así, la ciudad medieval de Occidente no sólo estableció las condiciones para la autonomía urbana que dio libre paso al comercio, el intercambio y la búsqueda de utilidades, sino que también, al estimular los intereses de los productores y darles un valor ideológico, preparó un campo fértil para el "trabajo ético".

La caracterización de Weber de la ciudad antigua como un centro de consumo tiene mucho en su favor. Aunque confunde los casos al insistir en la existencia del "capitalismo" en la sociedad

antigua (sobre lo cual continuaremos adelante), y aunque puede subestimar en qué medida los patricios urbanos de la Europa medieval siguieron siendo esencialmente rentistas, su fórmula tiene la virtud de señalar el predominio de la propiedad de la que se obtiene una renta –la propiedad de los terratenientes, dueños de esclavos, prestamistas– y una mentalidad rentista en el mundo antiguo, a diferencia de la cultura empresarial y productivista del capitalismo moderno. Sin duda es verdad que las relaciones de propiedad dominantes en la Antigüedad clásica no estimulaban la expansión de la producción para el mercado, o la "racionalización" de la producción que éste demanda. Y mientras que el estatus de los empresarios acaudalados o de los privilegiados maestros gremiales puede decirnos poco acerca de la condición de los productores como *trabajadores*, sin duda alguna es verdad que en la *polis* griega nunca existió un claro interés por la manufactura, ni siquiera del tipo representado por los gremios medievales, con sus funciones proteccionistas. Del mismo modo, aunque fusionar a los terratenientes rentistas con los deudores, o con los pobres de Roma que recibían el grano subsidiado en la categoría única de intereses del "consumidor", oculta tanto como lo que revela, también es verdad que el antiguo "proletariado" romano era un "proletariado consumidor, una masa de pequeños burgueses empobrecidos" cuyos principales intereses estaban vinculados a la distribución de granos por parte del estado, a diferencia del proletariado moderno, que es "una clase obrera que participa en la producción".[10]

Sin embargo, si Weber está señalando algo que es cierto acerca de la ciudad antigua, tal vez tengamos que volver a mirar qué significa este mensaje y lo que nos dice, por contraste, acerca del carácter específico de la ciudad medieval y las formas en las que echó los cimientos del capitalismo industrial moderno. El hecho de que las categorías de "consumidor" y "productor" atraviesen enormes diferencias de riqueza y clase adquiere un significado esencial. Más específicamente, se vuelve significativo el que la categoría de "productor" pueda abarcar tanto al peón como al empresario; ya que, al final, el estatus del último es el que representa para Weber a la categoría en su conjunto. En otras palabras, es la posición social y cultural del empresario, no la del trabajador, la que determina,

[10] Weber, *Agrarian sociology*, p. 42.

según Weber, el estatus social y cultural de la "producción" y la "fuerza de trabajo". Gradualmente se va aclarando que la diferencia entre un centro de producción y un centro de consumo no depende primordialmente del número de habitantes de la ciudad que participan en la producción, ni siquiera del volumen, la categoría o la calidad de los bienes producidos, tampoco de la evaluación cultural del trabajo productivo como tal, sino de la identidad de las clases con las que se asocia la producción y, más específicamente, del grado en que la producción es controlada por una burguesía "verdadera" y, por lo tanto, está subordinada a los requerimientos de la utilidad comercial.

Aún hay ambigüedades en el trabajo anterior de Weber acerca del mundo antiguo, pero en la época de su obra más madura y de mayor influencia, *Economía y sociedad*, el mensaje es claro. Recapitulando gran parte de su argumento anterior acerca de las diferencias entre las ciudades antiguas y las medievales, finalmente señala sus implicaciones en términos inequívocos:

> En esto [en el descuido de los intereses del productor artesano] se nos manifiesta la estructura fundamental diferente de la ciudad antigua plenamente desarrollada antigua, dominada por el *demos*, y la ciudad medieval igualmente desarrollada dominada por el *popolo*. En la ciudad antigua de los comienzos de la democracia, dominada por el ejército de los hoplitas, el artesano residente en la ciudad [es decir, un hombre que no disponía de una "parcela de ciudadano" (*kleros*) ni tenía la incapacidad económica de reunir su propio equipo para el servicio militar] no desempeñaba ningún papel político. En la Edad Media mandaban el *popolo grasso*, grandes empresarios residentes en las ciudades, y el *popolo minuto*, artesanos con pequeño capital. Pero estas capas [...] no tenían dentro de la ciudadanía antigua *ningún poder* decisivo. Así como el capitalismo antiguo se hallaba orientado *políticamente*, [...] ocurre lo mismo con la democracia antigua...[11]

La diferencia más importante entre las ciudades antiguas y las medievales es que las últimas representaban los intereses de los *productores* en un sentido en que no lo hacían las primeras. Sin embargo, esto no quiere decir que la ciudad medieval representaba

[11] Weber, *Economía y sociedad*, t. II, p. 1029.

los intereses de los *trabajadores* y la *polis* antigua no. Si acaso era justo al revés. Weber sugiere que en la época dorada de la democracia ateniense, por ejemplo, la *polis* estaba dominada por una "*pequeña burguesía* urbana", la masa de los pequeños productores, artesanos y trabajadores que, junto con los campesinos, constituían la mayoría del cuerpo de ciudadanos. Lo que le faltaba a la democracia era una poderosa "*burguesía* en el sentido moderno".[12] El sello de los "productores" no es en qué medida participan en la producción, y mucho menos en la fuerza de trabajo, sino el grado en que la producción está vinculada con el intercambio y el comercio.

Por lo tanto, un verdadero burgués es un productor, ya sea que participe o no directamente en el trabajo productivo; y, para completar la paradoja, las clases bajas de Atenas, aun cuando intervenían en el trabajo productivo, son definidas por Weber menos como productoras que como consumidoras. Según él esto se debe en parte a que el eje principal del conflicto social no iba de un proletariado industrial a los empleadores industriales, como en el mundo moderno, sino los deudores a los acreedores. Pero si como deudores las clases bajas encarnaban esencialmente los intereses del "consumidor", también eran consumidores en otro sentido, como receptores de los pagos públicos por el cumplimiento de las obligaciones civiles; y es aquí donde se destacan con toda nitidez las implicaciones de los intereses del "productor" tal como lo ve Weber.

Visto desde una posición ventajosa diferente de la de Weber –desde la posición de los productores como *trabajadores*, más que como capitalistas– las aportaciones civiles que facilitaron la participación en política por parte de los ciudadanos obreros se podrían concebir precisamente como una manifestación de los intereses del productor. El estatus cívico de los campesinos y artesanos en la democracia sirvió a los intereses de las clases trabajadoras, al darles cierta inmunidad a la explotación por parte de los terratenientes y los estados, el tipo de explotación por coerción política y militar directa de todas las sociedades precapitalistas. Sin embargo, dentro del marco conceptual de Weber, los intereses de los obreros en este sentido no son el asunto relevante. Así las aportaciones civiles se convierten en una mera forma de ingreso por

[12] *Ibid.*, p. 1030.

"arrendamiento" no ganado, que estructuralmente no se puede distinguir, en este aspecto, del ingreso pasivo, "consumidor", proveniente de los arrendamientos improductivos del terrateniente. También en este sentido los intereses de los terratenientes, los campesinos y la "pequeña burguesía" urbana en la *polis* son *políticos* más que económicos. El *Homo politicus* predomina sobre el *Homo oeconomicus*.

Weber incluso sostiene que en la *polis*, incluyendo la democracia, el trabajo fue socialmente degradado en contraste con la posición de los artesanos en la Edad Media. Desde luego que no es el único que tiene esta opinión. La idea de que los atenienses despreciaban también el trabajo por su asociación con la esclavitud se ha vuelto convencional. Y aunque este punto de vista se puede debatir, no es de extrañar que Weber lo repitiera.[13] Pero Weber contempla algo más que los efectos de la esclavitud en la cultura de la Antigüedad clásica. Para él la expresión más significativa de la posición social oprimida de los trabajadores en la antigua Grecia es con mucho la ausencia de asociaciones gremiales y de los diferentes derechos legales derivados de éstos. Regresa repetidamente a este punto al explicar las diferencias entre la antigua *polis* y la ciudad medieval.

Sin embargo, ¿qué nos indica en realidad la presencia de gremios acerca del estatus social del trabajo? La historia de los gremios en la Europa de la Edad Media y principios de la era moderna se puede dividir en dos fases: al principio representaban el poder económico y político al que aspiraban los artesanos y comerciantes en oposición a los patricios, que mantenían su individualidad, su estatus, sus privilegios y un importante grado de autonomía; posteriormente los gremios se fortalecieron lo suficiente para someter incluso a los patricios a sus normas y disolver lo que Weber llama "diferencias de estatus extraurbanas" en ambas direcciones de la jerarquía social. En el primer caso, si las asociaciones gremiales podían considerarse representantes de los intereses de los *trabajadores*, expresaban tanto su debilidad como su fortaleza. Las asociaciones de productores comunes eran lo que eran debido a que los patricios seguían siendo en gran medida lo que habían sido. Para

[13] Analizo las actitudes de los atenienses hacia el trabajo en *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*, Londres, 1988, pp. 137-145.

cuando los gremios se hicieron verdaderamente poderosos, como asociaciones de monopolistas e incluso de empleadores para los que los aprendices constituían una fuerza de trabajo barata, ya no se podían considerar asociaciones de *trabajadores* en ningún sentido importante.

Desde esta perspectiva, la ausencia de gremios en la antigua Grecia es muestra más de la fuerza del pueblo común que de su debilidad, y más del estatus relativamente alto del trabajo que de su degradación social. Ni siquiera en las ciudades medievales y renacentistas más democráticas –como la Florencia republicana– los artesanos y obreros comunes, a diferencia de los artesanos y comerciantes más prósperos, tenían los derechos civiles del *demos* ateniense. Los ciudadanos trabajadores de Atenas no requerían el tipo de protección legal que ofrecían los gremios medievales porque contaban con la protección de la *polis* y con su estatus como ciudadanos. Así como el estatus legal de los gremios medievales reflejaba la incapacidad de las ciudades medievales para destruir el estatus de los patricios, la ausencia de gremios en la antigua Atenas reflejó el éxito de la *polis*, y de la democracia en particular, para sujetar a los patricios a la jurisdicción de la comunidad cívica en su totalidad.[14] Los gremios medievales tenían algo en común con la división romana entre patricios y plebeyos, lo que se reflejó en el poder de los plebeyos para hacer sentir su voluntad y su imposibilidad de subordinar a la aristocracia; mientras que en la *polis* democrática, donde la victoria del *demos* era más completa, no existía una asociación distinta del pueblo "común". La democracia misma era una asociación del *demos*.

Desde luego que Weber sabe todo esto. Incluso señala que los gremios de artesanos comenzaron precisamente en los periodos y lugares en los que la democracia había decaído o nunca había triunfado. Sin embargo, sigue siendo significativo el hecho de que la

[14] George Grote, el historiador de la antigua Grecia, del siglo XIX, trazó en su obra *History of Greece*, cap. XXXI, un revelador contraste entre las sociedades antiguas y las medievales sobre la base de que los gremios, como asociaciones reconocidas formalmente, se desarrollaron a partir de la incapacidad de las ciudades medievales para derrocar el estatus de los patricios, en tanto que las reformas de Cléistenes en Atenas, con frecuencia citadas como el verdadero fundamento de la democracia, lograron eliminar de tajo la identidad política individual de todas las familias de patricios, "tanto por el nombre como en la realidad".

ausencia de gremios en la *polis* democrática y su presencia en la ciudad medieval represente para él el bajo estatus del trabajo en el primer caso y su elevación en el segundo. La piedra de toque, como siempre, es el estatus de la fuerza de trabajo como un atributo, no de los trabajadores, sino de la *burguesía*. De nuevo, esto nos dice mucho acerca de la elusiva definición de Weber de la "ética del trabajo", ya que, tal como la ciudad medieval era un "centro de producción" no porque respondiera a los intereses de los obreros, sino porque estimulaba al empresario, la glorificación del trabajo en la "ética del trabajo" representaba no tanto la elevación cultural del trabajador ni la actividad de la fuerza de trabajo productiva misma, como el sometimiento del trabajo a las exigencias de un intercambio ventajoso.

EL SURGIMIENTO DEL CAPITALISMO MODERNO

Éstos son, pues, los antecedentes sobre los que Weber desarrolló su argumento acerca del "espíritu del capitalismo" en Occidente. El centro de producción medieval con libertades burguesas permitió el libre juego de la racionalidad económica, y su ética productiva abrió el camino para la ética del "trabajo". Pero la realización plena de las tendencias que ya estaba presente en la ciudad medieval, la aplicación integral de la racionalidad económica no sólo al comercio sino también a la organización de la producción, la maduración de una verdadera burguesía como un agente de producción, aparentemente requirió una mayor liberación de la racionalidad económica de los impedimentos políticos y culturales que se cruzaban en su camino. La producción en la ciudad medieval pudo ya haber estado subordinada a las exigencias del comercio, pero la reorganización del trabajo mismo, el proceso de la fuerza de trabajo, sus disciplinas, técnicas e instrumentos, todavía tenían que ser transformados por la racionalidad del capital. Tal como el parasitismo político de la aristocracia feudal tenía que ser decisivamente remplazado por la actividad económica de la verdadera burguesía moderna, la mentalidad tradicional del consumidor o el rentista tenía que ser desplazada por los valores de la productividad. La transformación cultural que se requería se alcanzó mediante la ética protestante.

Sin embargo –una vez más–, la ética protestante de Weber no puede explicar el "espíritu del capitalismo" sin asumir su existencia. La idea del "llamado", los valores del ascetismo, aun la glorificación del trabajo arduo para ellos mismos, no necesariamente tiene vínculos con el capitalismo. Lo que hace que la ética del trabajo sea capitalista no es la glorificación del mismo, sino su identificación con la productividad y la maximización de las utilidades. Sin embargo, esa identificación presupone ya la subordinación del trabajo al capital y la generalización de la producción de mercancías, lo que a su vez entraña la subordinación de los productores directos a los imperativos del mercado.

Ninguno de los términos más importantes de la ecuación de Weber –la tradición de la autonomía burguesa o la teología protestante–, por separado o juntos, pueden *explicar* estos supuestos previos sin eludir el problema. Si en el concepto de "trabajo" no había nada que requiriese su asociación con el comercio y el trueque, tampoco había nada en las prácticas económicas tradicionales de los burgueses que obligara al sometimiento del trabajo al capital, nada en la racionalidad de la búsqueda de lucro comercial que explicara cómo sucedió que toda la producción se convirtiera en producción para el intercambio y que los productores directos estuvieran obligados a participar en el mercado con el fin de obtener acceso a sus medios de autorreproducción. Y ciertamente no hay nada que explique cómo la producción se sujetó a los imperativos de la competencia, la maximización del valor excedente y la autoexpansión del capital. Fue Marx, no Weber, quien reconoció que era esto lo que requería explicación y que la misma sólo se podía encontrar en las relaciones primarias del feudalismo y el proceso mediante el cual se transformaban internamente.

Para Weber, como para muchos antes que él, la ética burguesa era antitética a la mentalidad rentista/consumidor del feudalismo, que la obstaculizaba, mientras que, al mismo tiempo, el feudalismo permitía el desarrollo del capitalismo en sus intersticios urbanos. La autonomía de la comuna urbana ofreció un espacio –creado por una "economía natural" y un poder político fragmentado– en el que el espíritu capitalista se podía desarrollar con cierto grado de libertad de estas limitaciones parasitarias. Pero, aunque no cabe duda de que la autonomía característica de la ciudad occidental tuvo algo que ver con la evolución del capitalismo, de nuevo se elude aquí el verdadero problema. Decir que el feudalismo permitió el surgimiento del capitalismo simplemente porque dejó espacios en los que pudieron florecer la autonomía urbana y las libertades burguesas es suponer que las ciudades y los burgueses ya son capitalistas por naturaleza. Pero la actividad económica del burgués medieval era, si acaso, un parásito del feudalismo, dependía del consumo que los terratenientes hacían de las mercancías de lujo y de la fragmentación de los mercados que formaban parte integral del orden feudal y que eran fuente de ganancias comerciales precapitalistas, ya que los comerciantes compraban barato en un mercado y vendían caro en otro.[15]

Hasta en un "centro de producción avanzado" como Florencia la economía continuó operando esencialmente con base en los principios feudales, los cuales demostrarían ser autolimitantes como impulso para el desarrollo económico. Así, por ejemplo, la ventaja económica continuó estando determinada menos por la productividad que por el poder político, jurídico y militar –ya fueran los poderes tradicionales de la aristocracia terrateniente o el predominio político de las élites urbanas–, mientras que la riqueza en gran medida se gastaba en el consumo suntuario o en incrementar el poder político y militar de las clases gobernantes, mejorando los medios de *apropiación* en lugar de desarrollar los medios de *producción* (a pesar de algunos adelantos en la especialización). Tampoco había mucha expansión del consumo por parte de los productores directos, campesinos y pequeños artesanos. En el primer caso, la comuna urbana autónoma no era tanto una comunidad de "burgueses" modernos como un "señorío colectivo", que dominaba y explotaba el campo circundante, particularmente como una fuente de impuestos, servicio militar y pensiones de cesantía.

Incluso después, cuando el comercio y la industria se expandieron, los grandes mercaderes que comercializaban los productos de otras ciudades tanto como los de la suya propia, dependían de su dominio político para el acceso a los medios de apropiación, en tanto que los "productores" prósperos confiaban en la propiedad constituida políticamente como privilegio monopólico, más que

[15] Véase, por ejemplo, John Merrington, "Town and country in the transition to capitalism", en Rodney Hilton (ed.), *The transition from feudalism to capitalism*, pp. 170-195; y Hilton, "Towns in English feudal society", en *Class conflict and the crisis of feudalism*, Londres, 1990, pp. 102-113.

en una superioridad económica en forma de ventajas competitivas en la productividad. En todo caso, la vocación primaria del mercader burgués no era tanto la producción como la circulación, ya que compraba barato en un mercado y vendía caro en otro. Y aun cuando la producción y la circulación estaban unidas en una sola empresa, la lógica económica era la misma, y tenía que ver con el beneficio sobre la enajenación, más que con el aprovechamiento del plusvalor a la manera capitalista. No fue la racionalidad económica de éste la que llevó a la disolución del feudalismo y su sustitución por diferentes principios de acción económica.

En las comunas urbanas más avanzadas y autónomas –como las ciudades-estado de Italia central y del norte– no surgió una economía capitalista madura. Sin excepción alguna, su desarrollo económico tarde o temprano llegó a un punto muerto. Ni siquiera la síntesis de la burguesía y el protestantismo tuvo el efecto requerido en, digamos, Alemania y Suiza, mientras que en Francia las mismas doctrinas calvinistas fueron utilizadas por los hugonotes no para respaldar el "espíritu del capitalismo" sino, entre otras cosas, los poderes feudales independientes de la nobleza provinciana. Hasta Holanda fue incapaz de producir una economía capitalista integrada, pese a que el sector agrícola y el industrial se reforzaban mutuamente. En la república holandesa no faltaba la represión calvinista; sin embargo, la ética protestante, típicamente encarnada en los pequeños granjeros esforzados o en los prósperos comerciantes, nunca impulsó a la república más allá de lo que algunos historiadores han llamado (teleológicamente) una "transición fallida". Sólo Inglaterra dio origen a una economía capitalista completamente desarrollada; éste fue el estado de Europa occidental que (como Weber parece reconocer en ocasiones) menos se ajusta al modelo de las comunas civiles autónomas con una poderosa clase burguesa. *Esta* economía capitalista nació en el campo y ninguno de los supuestos de Weber puede explicar cómo las relaciones agrarias entre los terratenientes y los campesinos de Inglaterra pusieron en marcha la dinámica del desarrollo capitalista.

Con estos ejemplos debe quedar claro que no se trata aquí de la transición de una economía rural a una urbana, ni de la agricultura a la industria. Antes siquiera de plantear la cuestión de la "industrialización" debe explicarse cómo se transformaron las relaciones entre los apropiadores y los productores, ya fueran urbanos o rurales, de tal modo que sometieron la producción a los

imperativos de la competencia capitalista, la maximización de utilidades y la compulsión de acumular por medio de un incremento de la productividad del trabajo. Esta transformación en las relaciones de la propiedad social se asume más que se explica, por el supuesto de que los imperativos capitalistas existen en forma embrionaria en cualquier economía urbana, a la espera de ser liberados cuando se eliminen los obstáculos políticos o culturales; esta cuestión tampoco ha avanzado mucho con la simple propuesta de un proceso transhistórico, a largo plazo, de "racionalización" que, en ausencia de obstáculos, se encargará de la producción.

LA "ACCIÓN ECONÓMICA" Y LA DEFINICIÓN "PURAMENTE ECONÓMICA" DEL CAPITALISMO

En general, a Weber no le interesan las relaciones sociales de la propiedad ni sus transformaciones históricas. Aunque no deja de reconocer que el surgimiento del capitalismo industrial moderno implicó grandes cambios sociales, en especial la proletarización de la fuerza de trabajo, tiende a contemplar la transformación como una manifestación más de un proceso *técnico* un tanto impersonal y transhistórico, otra etapa en el proceso de racionalización (aunque hay que admitir que con cierto grado de coerción), que sujetó la organización de la producción a los requerimientos estrictos de la racionalidad económica. En general, la transformación de las relaciones sociales entre las clases apropiadoras y productoras, ya fueren urbanas o rurales, queda fuera de su marco conceptual. De hecho, ni la producción ni la apropiación figuran para Weber entre las actividades *económicas*. La acción "económica" es el intercambio de mercado. La actividad productiva se puede incluir en su concepción de lo "económico" sólo cuando se subsume a las operaciones de mercado. Y está menos interesado en el proceso de apropiación –proceso mediante el cual la fuerza de trabajo excedente de los productores primarios se convierte en otra propiedad– que en el uso de una propiedad ya asignada, su utilización en el consumo pasivo o en la búsqueda activa de utilidad.

La misma inclinación a identificar la "economía" con los mercados se hace evidente en su concepto de clase. Como categoría puramente "económica", la clase es definida por el mercado; no

por relaciones de explotación entre los apropiadores y los productores, sino por "oportunidades de mercado" desiguales. Donde no hay mercado predominarán otras formas de estratificación, notablemente el "estatus"; donde quiera que haya mercados hay clases. Sin embargo, esto no significa que la clase sea un importante principio de estratificación sólo en las sociedades capitalistas. Muy aparte del hecho de que el "capitalismo" (como veremos) parece existir en diversas formas de sociedad, antigua y moderna, también parece haber diversos sistemas de clase, definidos por diferentes tipos de "mercado". Así, si el capitalismo *moderno* difiere fundamentalmente de otras formas sociales, es porque en él el mercado de *trabajo* determina "las oportunidades de mercado", en tanto que en otros casos es algún otro tipo de mercado, como ocurría, por ejemplo, en la Antigüedad clásica, en la que el mercado de crédito determinaba la división entre acreedores y deudores.

No obstante, para Weber el mercado de trabajo no es una característica definitoria del capitalismo como tal (que puede existir en ausencia de un mercado de trabajo, como en el mundo antiguo, aunque en detrimento de un mayor desarrollo capitalista, ya que la falta de disciplina para controlar a las clases bajas impidió una acumulación importante de propiedad burguesa). El mercado de trabajo moderno, al igual que la proletarización moderna, es de hecho sólo otro desarrollo *técnico*, aunque también es otra manifestación del proceso autónomo de racionalización y de la división de la fuerza de trabajo que dio origen a la organización industrial de la producción.

Según Weber, son el mercado y los procesos de circulación e intercambio, no el trabajo y su apropiación, los que definen la "economía", no sólo en sus obras históricas sino en el núcleo mismo de su aparato conceptual.

> Una acción debe considerarse "económicamente orientada" [escribe] en la medida en que su sentido subjetivo esté orientado por el deseo de obtener ciertas utilidades [*Nutzleistungen*]. Se llama "gestión económica" [*Wirtschaften*] a un ejercicio *pacífico* de poderes de disposición, orientado *en primer término* económicamente y ella será "racional" cuando discurra con arreglo a un fin racional, o sea con arreglo a un *plan*.[16]

[16] Weber, *Economía y sociedad*, t. I, p. 46; cursivas en el original.

> Las "utilidades" pueden consistir en servicios prestados por las cosas o en servicios prestados por los hombres. Se llama "bienes" a las cosas soporte de posibles utilidades *objetivas*, cualquiera que sea su especie, y "servicios" [*Leistungen*] a las utilidades consistentes en una conducta activa del hombre. Sin embargo, también son objeto de la procuración económica ciertas relaciones sociales, estimadas como fuentes de posibles poderes de disposición, presentes o futuros, sobre determinadas utilidades.[17]

En un breve pero revelador comentario sobre el concepto weberiano de lo "económico", Karl Polanyi hace una significativa observación acerca de esta distinción entre los "bienes" y los "servicios" como servicios útiles proporcionados respectivamente por las *cosas* y por los *hombres*:

> De esta forma se introduce al ser humano en una analogía formal con las cosas. El hombre es tratado como un objeto que proporciona servicios. Sólo así se puede desligar efectivamente de las cosas y personas por igual el término "servicios útiles". Dicha separación es necesaria para los fines de la teoría económica que emplea los "servicios útiles" como una unidad; ya que sólo así se puede hacer un análisis económico aplicable a *todos* los tipos de bienes y sus diferentes relaciones, tales como la capacidad de sustituirse, complementarse, etc. Sin embargo, desde el punto de vista de la *historia* económica esta definición es inútil. En el dominio de las instituciones económicas los servicios útiles de las cosas y los que ofrecen los seres humanos se deben distinguir claramente. Los primeros están vinculados a un objeto inanimado, los otros a una persona viva; por lo tanto, desde el punto de vista de las *instituciones* económicas se encuentran en categorías completamente diferentes.[18]

Desde luego lo que ocurre es que Weber simplemente universalizó los principios económicos del *capitalismo*. La analogía formal entre el hombre y los objetos refleja, aunque de manera abstracta, las realidades sociales de este sistema económico históricamente específico en el que el poder del trabajo es una mercancía. El re-

[17] *Ibid.*, p. 50.
[18] George Dalton (ed.), *Primitive, archaic, and modern economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston, 1971, p. 137.

sultado es una universalización de un "método analítico ideado para una forma especial de la economía, que dependía de la presencia de elementos de mercado específicos".[19] La definición que da Weber de la "acción económica" es la responsable de lo que Polanyi llama la "falacia economicista", la generalización acrítica de una forma económica históricamente específica.

La generalización de los principios capitalistas es reforzada por el concepto de Weber de la "racionalidad" y el papel que desempeña en su definición de "acción económica". La consecuencia de aplicar el criterio de elección racional a la definición de lo que constituye la "acción económica" es que los trabajadores participan en la actividad económica sólo en el proceso de vender su mano de obra. La actividad del trabajo mismo no es "económica". Al igual que los esclavos son herramientas de sus amos y por lo tanto no son económicamente activos, los obreros de una fábrica, que vendieron su trabajo por un salario, no se pueden considerar actores económicos mientras están trabajando. Polanyi afirma que esto es lógico, ya que no se puede decir que los obreros, que ya no son dueños de su fuerza de trabajo, elijan o dispongan de sus propios recursos escasos. Sin embargo, continúa:

> el uso común es muy diferente. Afirmar que el obrero de la fábrica *no* participa en ningún tipo de actividad económica no sólo es contrario al uso común, sino que suena a paradoja de dudoso buen gusto. Excluir las actividades diarias de los productores del ámbito de las actividades económicas es totalmente inaceptable para el estudioso de las instituciones económicas. Para quien analiza la institución de la mina o de la fábrica el hecho de que la única actividad económica realizada sea la del accionista que vende sus acciones es una propuesta inútil.[20]

Y una propuesta aún más inútil para el estudioso de las formaciones económicas no capitalistas, en las que la "paradoja de dudoso buen gusto" de Weber no sirve ni siquiera como una descripción formalmente abstracta de las realidades económicas prevalecientes.

En congruencia con este marco conceptual, Weber insiste en

[19] *Ibid.*, p. 141.
[20] *Ibid.*, pp. 137-138.

definir el *capitalismo* en términos puramente "económicos", es decir, en clara oposición a Marx, sin referencia a relaciones sociales aparentemente ajenas. Según Weber, el "capital" es el "importe total en dinero [...] de los medios adquisitivos disponibles para los fines de la empresa; llamando *beneficio* o *pérdida*, respectivamente, al aumento o disminución del importe total en dinero descubierto en el balance final en relación con el balance inicial".[21] "El concepto de capital se concibe aquí en un riguroso sentido 'contable' y de economía privada, como tenía que hacerse desde el punto de vista de la conveniencia."[22] Con base en esto Weber insiste en que no sólo existió una "economía capitalista" en la Antigüedad sino que desempeñó un papel importante. En su obra sobre el mundo antiguo afirma que el concepto de empresa capitalista ahora tiende a ser definido erróneamente en términos derivados de la empresa moderna a gran escala que emplea mano de obra libre:

> Desde este punto de vista se ha afirmado que la economía capitalista no tuvo un papel predominante en la Antigüedad, de hecho ni existía. Sin embargo, aceptar esta premisa es limitar innecesariamente el concepto de economía capitalista a una sola forma de valoración del capital –la explotación de la fuerza de trabajo de otras personas en una base contractual– y así introducir factores sociales. En lugar de esto debemos tomar en cuenta sólo los factores económicos. En donde encontremos que la propiedad es un objeto de comercio y es utilizada por individuos para fines de aprovechamiento de ganancias en una economía de mercado tendremos capitalismo. Si esto se aceptara, entonces se hace perfectamente claro que el capitalismo dio forma a periodos completos de la Antigüedad, y precisamente a esos periodos que llamamos "edad de oro".[23]

Por lo tanto, en este "sentido puramente económico", existe "economía capitalista" donde quiera que la gente participe en la maximización de utilidades comerciales. Ciertamente, este tipo de "capitalismo" existió en el mundo antiguo. Sin embargo, la exclusión de los "factores sociales" cancela toda posibilidad de explicar la dinámica específica de un modo de producción capitalista, toda posibilidad de explicar los imperativos históricamente específicos

[21] Weber, *Economía y sociedad*, t. I, p. 69; cursivas en el original.
[22] *Ibid.*, p. 71.
[23] Weber, *Agrarian sociology*, pp. 50-51.

que pusieron en marcha un patrón distintivo de crecimiento económico autosustentable en la Europa de principios de la era moderna. El capitalismo moderno se vuelve, simplemente, más de lo mismo: más libre, más maduro, pero en esencia no diferente. Por lo tanto, para explicar el surgimiento del capitalismo moderno sólo se necesita explicar la eliminación de trabas a su desarrollo.

Gran parte de lo que dice Weber acerca de la Antigüedad clásica, especialmente en *Economía y sociedad*, está dedicado a explicar por qué estas formas tempranas de capitalismo no evolucionaron en un sistema capitalista maduro, con una acumulación importante de riqueza burguesa y, en última instancia, con la organización de la producción en su forma capitalista-industrial completamente desarrollada. Aquí Weber muestra sus afinidades con la concepción burguesa-teleológica del desarrollo económico; porque, tal como lo presenta, lo importante no es cómo se puso en marcha una dinámica social históricamente única, caracterizada por imperativos específicos de competencia y acumulación, sino cómo fueron *impedidos* los impulsos del capitalismo.

Entre los grandes obstáculos para la evolución del capitalismo se encontraban los factores políticos de uno u otro tipo. En las antiguas monarquías "el capitalismo era gradualmente controlado por la regulación burocrática".[24] En las ciudades-estado las oportunidades para la acumulación capitalista tendían a ser mayores, pero también había impedimentos políticos. Por ejemplo, en la Atenas democrática "todas las acumulaciones de riqueza burguesa de cualquier importancia estaban sujetas a los reclamos de democracia por parte de la polis".[25] Varias prácticas jurídicas y políticas sometían la acumulación burguesa de riqueza a una gran inestabilidad. La arbitrariedad absoluta de la justicia administrada por los tribunales del pueblo –juicios civiles llevados ante cientos de jurados no instruidos en la ley– puso en peligro las salvaguardas de la ley formal tanto que es la mera existencia continua de la riqueza lo que se debe admirar, más que los incidentes violentos que ocurrían después de cada contratiempo político.

Los habitantes de Atenas (e incluso de Roma), libres de los tipos

[24] *Ibid.*, p. 64.
[25] Weber, *Economía y sociedad*, t. II, p. 1040.

de limitaciones impuestas por el moderno mercado de trabajo, aplicaron "con imprudencia" los principios "arbitrarios" e "irracionales" de una justicia "sustantiva" más que "formal" a las cuestiones de propiedad. Y sus intereses *políticos* sobrepasaban las exigencias de una racionalidad económica.

Lo que en este punto tiene una importancia particular es el supuesto manifiesto de que, librados a su propia lógica y sin obstáculos, la búsqueda de lucro comercial y la acumulación de riqueza "burguesa" terminarían por producir un capitalismo industrial maduro. En cuanto a la ética protestante, simplemente aceleró los procesos que estaban ya funcionando cuando la riqueza burguesa quedó en libertad de desarrollarse.

Por lo tanto, el asunto para Weber siempre fue cómo el desarrollo de la racionalidad económica es acelerado o retrasado por las instituciones y valores no económicos. En la Antigüedad clásica, al igual que en varios otros lugares y épocas, la actividad económica burguesa era limitada por fuerzas externas, especialmente por la obstrucción de lo *económico* por principios *políticos* o creencias religiosas opuestas a la racionalidad económica. El *demos* ateniense es, en este aspecto, el equivalente funcional de la aristocracia feudal, una clase pasiva de consumidores feudales cuyo poder político es un parásito de la fuerza económica de la riqueza burguesa y opuesto a ésta. Weber sostiene en gran medida lo mismo acerca de otras civilizaciones –islámicas o asiáticas– que no han producido un capitalismo maduro, explicando los obstáculos e impedimentos –ya sea doctrinas religiosas, principios de parentesco, sistemas de justicia, formas de dominio político y otros factores extraeconómicos– que han limitado o desviado la lógica del desarrollo natural del comercio y el intercambio.

Así, por ejemplo, en China, a pesar de las bien desarrolladas ciudades que eran centros de comercio y producción, y hasta incluían organizaciones gremiales, y no obstante los diversos acontecimientos que era de esperar que hubiesen promovido la maduración de una economía capitalista a partir del siglo XVII –la acumulación de grandes fortunas privadas, mejoras en la producción agrícola, un importante crecimiento de la población, etc.–, China nunca superó los obstáculos en su camino al capitalismo, en particular un sistema de parentesco basado en la familia extensa, un estado patrimonial, la mentalidad del mandarín y una tradición religiosa que exaltaba el estatus, el esteticismo y las obligaciones

familiares, en lugar de un esteticismo activista al estilo puritano. Lo que estos diferentes factores tenían en común e impedía más que cualquier otra cosa la evolución del capitalismo era que, al reforzar el parentesco por un lado, y la centralización burocrática por el otro, obstruían el desarrollo de la autonomía urbana y de una verdadera burguesía.

También en el resto de Asia el predominio de los principios de parentesco, la importancia de una posición oficial centralizada y los sistemas religiosos que cultivaron el esteticismo o el misticismo (o ambos) fueron decisivos sobre todo debido a que obstaculizaban el desarrollo de una clase en particular, una burguesía urbana con conciencia de sí, autónoma y con poder político. De nuevo, el problema aquí no es que Weber atribuya una gran importancia histórica a la autonomía urbana en Occidente o al "patrimonialismo" y el parentesco en cualquier otro lado, sino el supuesto de que los principios del capitalismo surgen en la ciudad y en el entorno de los "burgos" y que sólo los factores externos les impiden que cristalicen en un capitalismo moderno.

EL MÉTODO DE WEBER, ¿MULTICAUSALIDAD O CIRCULARIDAD TAUTOLÓGICA?

Los admiradores de Weber derraman especiales elogios sobre su concepción multidimensional de la causalidad social. Por ejemplo, recientemente dos neoweberianos, Michael Mann y W.G. Runciman, han ofrecido visiones diferentes pero igualmente globalizadoras del mundo social, basadas en elaboraciones del pluralismo causal de Weber, aplicando lo que consideran su más grande percepción: que no hay una fuente única de poder social, ni un principio singular de causalidad social como el determinismo económico de Marx, ni siquiera una jerarquía fija de causas sociales.[26]

[26] Michael Mann, *The sources of social power*, Cambridge, 1986, y W.G. Runciman, *A treatise on social theory*, 2 vols., Cambridge, 1983 y 1989. La deuda de Runciman con Weber es más explícita, en tanto que Mann pretende lograr cierto tipo de equilibrio entre Marx y Weber, entre otros. Pero su concepto de "poder social", así como su explicación de la causalidad múltiple, tienen más en común con Weber de lo que parece estar dispuesto a admitir.

En cambio, las diferentes fuentes de poder social –económico, político, militar e ideológico– se pueden combinar y recombinar en una variedad de jerarquías causales históricamente específicas. Sostienen que este pluralismo causal contribuye más a la historia que el enfoque monista de Marx.

Sin embargo el pluralismo causal de Weber ha sido ganado a un costo considerable. Como afirman algunos críticos, no es sólo que un pluralismo causal tan ecléctico como ése sea equivalente a negar la causalidad por completo, sino más bien que la complejidad de la teoría de Weber acerca de la causalidad social es en gran medida espuria. La autonomía, de hecho la definición misma de, digamos, el poder político o militar en contraposición al poder "económico" tal como lo entiende Weber, depende de la universalización de un concepto de lo "económico" que es peculiar de una formación social específica –capitalista– que ya presupone una separación distintiva entre el poder "económico" y el poder político y militar. Este concepto de lo "económico" se limita aún más por la exclusión de la producción y la apropiación, o por lo menos de su absorción en los procesos de intercambio mercantil, de un modo que sólo resulta adecuado para las realidades económicas del capitalismo, e incluso en este caso sólo como una abstracción formal y unilateral.

Ese marco conceptual es poco adecuado para abarcar la organización económica –la producción, apropiación y distribución de bienes materiales– de cualquier sociedad (y esto incluye todas las sociedades precapitalistas) en las que la propiedad políticamente constituida, o la apropiación por medios "extraeconómicos" a través de la coerción política y militar directa, desempeñan un papel predominante en el que las relaciones entre los apropiadores y los productores directos se definen jurídica y políticamente, es decir, donde la vida material está organizada en formas "no económicas". En el esquema de Weber, en dichos casos no puede haber medio alguno para determinar la relación entre lo "político" y lo "económico" (en el sentido amplio, no capitalista), ni tampoco forma de determinar si la organización de la vida material –el modo de producción, apropiación y explotación– es menos determinante en esas sociedades que en el orden "puramente económico" del capitalismo, ya que en este esquema conceptual lo "económico" *sólo* existe en su sentido capitalista. Todo lo que podemos decir, más o menos tautológicamente, acerca de las economías no capitalistas,

es que lo "económico" en el sentido formal y autónomo específico del capitalismo no es lo dominante. Y si el poder "económico" no es dominante, entonces debe serlo alguna forma de poder "no económico". Ésta no es tanto causalidad compleja como simple circularidad.

Esta misma circularidad se encuentra en algunas de las críticas más usuales de la historiografía marxista. Aparentemente los historiadores marxistas son tan malos historiadores como buenos marxistas, y viceversa. O su marxismo los obliga a sacrificar la especificidad histórica al reduccionismo teórico, o comprometen su pureza marxista con el fin de reconocer la complejidad de la causalidad social. Por ejemplo, si los historiadores marxistas ofrecen una explicación del feudalismo en la que las formas jurídicas y la soberanía fragmentada desempeñan un papel importante, o una explicación de la historia de Francia en la que el estado absolutista es un agente primario, evidentemente están abandonando el dogma marxista del determinismo económico en favor de la autonomía y la primacía de factores "extraeconómicos". Lo que dichas críticas no reconocen es que, ya que el materialismo marxista distingue entre las sociedades precapitalistas y las capitalistas precisamente con base en el hecho de que en las primeras el trabajo excedente se le "extrae" al productor directo por diversas formas de dominio "extraeconómico", la especificación de esas formas "extraeconómicas" debe incluirse desde el primer momento en la definición de la "base económica".

En este sentido, el concepto de modo de producción de Marx es más sensible a la especificidad y variabilidad histórica que el esquema conceptual de Weber, derivado y universalizado a partir de la experiencia del capitalismo. La primera premisa de la crítica de la economía política de Marx es que toda forma social específica tiene su propio modo característico de actividad económica con su propia lógica sistémica, sus propias "leyes de movimiento" y patrones de desarrollo, y que el capitalismo es una de varias formas, o más bien de muchas. Para Weber sólo hay un modo de actividad económica, esencialmente capitalista, que puede estar presente o ausente en diversos grados. Para Marx las distintas formas de poder social "extraeconómico" –político, jurídico y militar– pueden desempeñar un papel constitutivo en la definición de lo "económico" y producir una amplia variedad de formaciones económicas. Para Weber estas formas extraeconómicas son de hecho manifestaciones externas que afectan, fomentan, aceleran o retrasan, pero nunca transforman fundamentalmente el modo universal y transhistórico de acción verdaderamente *económica*. ¿Entonces quién es el reduccionista eurocéntrico y teleológico?

HISTORIA, PROGRESO Y EMANCIPACIÓN

Max Weber puede resultar ser el tipo profético ideal del intelectual moderno (posmoderno) en nuestro fin de siglo. En su obra figuran dos de los principales temas en la cultura intelectual de Occidente en el ocaso del siglo XX, lo que podría llamarse el final del progresivismo de la Ilustración en dos modos antitéticos (¿o no?): la convicción triunfalista de que el progreso ha llegado a su destino en el capitalismo moderno y la democracia liberal –la glorificación "del mercado" y el "final de la historia"–, junto con el irracionalismo, el pesimismo y el ataque posmodernista al "proyecto de la Ilustración", sus concepciones de la razón y el progreso.

A pesar de su crítica de los conceptos de progreso, Weber tenía una gran deuda con la tradición de la Ilustración, con su fe en el progreso de la razón y la libertad. Sin embargo, terminó con una visión mucho más estrecha y pesimista y con una profunda ambivalencia hacia los valores del Iluminismo. El surgimiento del capitalismo representó sin duda para él el progreso de la razón, pero la "racionalización" fue una espada de dos filos: progreso y prosperidad material por un lado, jaula de hierro por el otro; el progreso de la libertad y democracia liberal, por un lado, la pérdida inevitable de libertad, por el otro... la única respuesta ante eso puede ser la adopción del irracionalismo.

La ambivalencia no es una postura insensata frente a los frutos del "progreso" moderno. Lo que hace más problemática la actitud de Weber es que su ambivalencia es tal que preserva la teleología del triunfalismo de la Ilustración al tiempo que renuncia a gran parte de su visión crítica y emancipatoria. Las consecuencias son visibles en su respuesta profundamente ambigua a las crisis de su tiempo. La Revolución rusa y la derrota de Alemania en la primera guerra mundial confirmaron su temor de que la civilización occidental en su conjunto estuviera amenazada. Su reacción no sólo fue profundamente pesimista, sino antidemocrática e irracional.

La emancipación humana se vio eclipsada en su visión política por el nacionalismo alemán, y hasta por la misión histórica de la nación alemana como baluarte contra las amenazas bárbaras (especialmente rusas) a la civilización occidental. En este aspecto se unió a la larga tradición de conservadurismo alemán, que florece aún hoy (aunque esta vertiente de su pensamiento sin duda alguna tenía una historia más larga, ya que incluso su asociación anterior con el liberalismo alemán había representado menos un compromiso con el avance de la libertad que con el proyecto de construcción de nación que tenían los liberales).[27] Por último, su principal legado político a la nación alemana fue la estipulación, en la Constitución de Weimar, que exigía un presidente "plebiscitario" de elección popular, investido con amplios poderes, cuya principal función era exigir la obediencia ciega de las masas. En este nuevo tipo de líder carismático el irracionalismo debía aprovecharse contra la amenaza de la revolución.

Si bien el pensamiento de Weber está permeado de ambivalencia frente a los frutos del progreso iluminista, hay en su ambivalencia cierta lógica que puede decirnos algo, *mutatis mutandis*, acerca de nuestra actual condición "posmoderna", en la que un sometimiento a la inevitabilidad del capitalismo, junto con una aceptación acrítica de sus supuestos básicos, no puede producir más respuesta que la celebración o la desesperación. Frente a ese dilema sin salida Marx aún ofrece la posibilidad de una alternativa.

La posición de Marx en la tradición iluminista es, en cierto sentido, exactamente la opuesta a la de Weber. Al igual que éste, reconoció tanto las ventajas como los costos del progreso, y especialmente del capitalismo, pero desechó la teleología al tiempo que preservó la visión crítica y emancipatoria de la Ilustración. Su crítica de la economía política y su concepto del modo de producción liberaron a la historia y a la teoría social de las restrictivas categorías de la ideología capitalista. Pero al alejarse del concepto de progreso de la Ilustración sólo lo necesario para romper con su teleología burguesa, y tras haber sustituido a ésta por el *proceso histórico*, continuó y expandió el programa de emancipación humana del Ilumi-

[27] Véase en W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tubinga, 1950, un análisis sobre el liberalismo de Weber y otros aspectos de su pensamiento en relación con las políticas de su tiempo y lugar.

nismo. Aunque sumamente consciente de las coerciones sistémicas del capitalismo, terminó con una visión *menos* determinista. Al ofrecer *historia* en lugar de teleología también brindó la posibilidad de cambio en lugar de la desesperación o la aceptación sin límites. Al ofrecer una *crítica* de la economía política en lugar de una presentación acrítica de los supuestos y categorías del capitalismo, hizo posible ver dentro de éste las condiciones de su sustitución por una sociedad más humana. El resultado fue una apreciación mucho mayor de su especificidad histórica y una visión más universalista.

Esta combinación puede presentar algunas lecciones fructíferas ante una alianza profana entre el triunfalismo capitalista y el pesimismo socialista en un momento en que las "grandes narrativas" no están de moda, y cuando aun en la izquierda se nos está pidiendo, en pro de la "diferencia" y las políticas de "identidad", que abandonemos todos los proyectos humanos de emancipación al tiempo que nos sometemos al irresistible poder del capitalismo.

PARTE II

DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO

6

EL TRABAJO Y LA DEMOCRACIA ANTIGUA Y MODERNA

Los griegos no inventaron la esclavitud, pero en cierto sentido inventaron la mano de obra libre. Aunque la esclavitud creció en proporciones sin precedentes en la Grecia clásica y sobre todo en Atenas, en el mundo antiguo no había nada novedoso en el trabajo obligatorio o en la relación entre el amo y el esclavo. Pero el trabajador libre que disfrutaba el estatus de ciudadano en una sociedad estratificada, específicamente el *ciudadano campesino*, con la libertad jurídica/política que esto implicaba y la liberación de diversas formas de explotación mediante la coerción directa por parte de los terratenientes o los estados, fue sin duda una formación distintiva y que señalaba una relación única entre las clases apropiadoras y las productoras.

Esta formación única está en el núcleo de muchas otras características de la *polis* griega, y específicamente de la democracia ateniense. Sería difícil encontrar un acontecimiento político o cultural en Atenas que no estuviese afectado de alguna forma por ella, desde los conflictos entre los demócratas y los oligarcas en las negociaciones de la política democrática hasta los clásicos de filosofía griega. Por lo tanto, las tradiciones políticas y culturales que han llegado a nosotros desde la Antigüedad clásica están imbuidas del espíritu del ciudadano trabajador, junto con el espíritu antidemocrático que inspiró y que se encuentra en los escritos de los grandes filósofos. El estatus del trabajo en el mundo occidental moderno, tanto en la teoría como en la práctica, no se puede explicar por completo sin remontar su historia a la Antigüedad grecorromana, al orden característico de las relaciones entre las clases apropiadoras y las productoras de la ciudad-estado griega y romana.

Al mismo tiempo, si el estatus social y cultural del trabajo en el Occidente moderno puede rastrear sus antecedentes hasta la Antigüedad clásica, también tenemos mucho que aprender de la ruptura radical que, en este aspecto, distinguiría al capitalismo mo-

derno de la democracia ateniense. Esto no sólo se aplica en el sentido obvio de que la esclavitud se ha desplazado después de un papel renovado y prominente en el surgimiento del capitalismo moderno, sino también en el sentido de que la fuerza de trabajo libre, aunque se convierte en la forma dominante, ha perdido mucho del estatus político y cultural de que disfrutó en la democracia griega.

Este argumento va en contra tanto de lo que se piensa habitualmente como de la opinión de los eruditos. No sólo hay algo profundamente antiintuitivo acerca de la propuesta de que la evolución desde las antiguas sociedades esclavistas hasta el capitalismo moderno ha estado marcada por una decadencia del estatus de la mano de obra; también está el hecho de que la fuerza de trabajo libre nunca ha recibido la importancia histórica que típicamente se atribuye a la esclavitud en el mundo antiguo. Cuando los historiadores de la Antigüedad clásica se concentran exclusivamente en la cuestión del trabajo y sus efectos culturales, generalmente destacan el lugar de la esclavitud. Con frecuencia se dice que la esclavitud fue responsable del estancamiento tecnológico en la Grecia y la Roma antiguas. Según este argumento, la asociación del trabajo con la esclavitud produjo un menosprecio general hacia el trabajo en la antigua cultura griega. En el corto plazo la esclavitud favoreció la estabilidad de la *polis* democrática al vincular a los ciudadanos ricos con los pobres, en tanto que a largo plazo ocasionó la decadencia del Imperio romano, ya fuera por su presencia (como un obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas) o por su ausencia (cuando una reducción en el suministro de esclavos impuso límites intolerables al estado imperial romano). Y así sucesivamente. Por lo general, tales efectos determinativos no se atribuyen a la mano de obra libre. A partir de aquí haré un intento de modificar esta visión y de considerar lo que una percepción diferente del trabajo en la Antigüedad nos puede decir acerca de su equivalente en el capitalismo moderno.

LA DIALÉTICA DE LA LIBERTAD Y LA ESCLAVITUD

Pocos historiadores dudarían en identificar la esclavitud como una característica esencial del orden social en la antigua Grecia y en

Atenas, en particular. Muchos podrían afirmar incluso que, en una forma u otra, la esclavitud es *la característica esencial*, y describir a la Atenas clásica como una "economía esclavista", una "sociedad esclavista" o un ejemplo del "modo de producción esclavista". Sin embargo, no hay acuerdos sobre lo que significa exactamente caracterizar a la sociedad ateniense en esta forma o lo que dicha caracterización se propone explicar.

Esas descripciones no tendrían mayor problema si supiéramos que la mayor parte de la producción en Grecia era realizada por esclavos y que la división entre las clases productoras y apropiadoras correspondía de manera más o menos transparente a la división entre una comunidad de hombres libres definida jurídicamente, sobre todo ciudadanos, y una clase trabajadora de esclavos sometidos. Pero ya que ahora se acepta que la producción a lo largo de la historia griega y romana provenía por lo menos tanto del trabajo libre como del esclavo, el papel de la esclavitud como clave de la historia antigua se ha vuelto una cuestión más espinosa.[1]

Atenas, el caso cuya evidencia es más importante, presenta problemas especialmente difíciles. La *polis* griega es la que mejor se ajusta a la descripción de una "sociedad esclavista" y, al mismo tiempo, la *polis* más democrática, en la que la mayor parte de los ciudadanos eran personas que trabajaban para vivir. En este sen-

[1] Por ejemplo, M.I. Finley describe a Grecia y a Roma como "sociedades esclavistas", no porque predominara la esclavitud sobre la mano de obra libre, sino porque estas sociedades se caracterizaban por "un sistema institucionalizado de empleo en gran escala de mano de obra esclavizada tanto en el campo como en las ciudades" (*Ancient slavery and modern ideology*, Londres, 1980, p. 67). G.E.M. de Ste Croix afirma que, aunque "no sería técnicamente correcto describir al mundo griego (y romano) como 'una economía *esclavista*'" porque "la producción combinada de campesinos y artesanos libres debe de haber excedido la de los productores agrícolas e industriales no libres casi por doquier y todo el tiempo", sin embargo esta designación sigue siendo adecuada porque, según sostiene, la esclavitud era el modo dominante de extracción o explotación excedente (*The class struggle in the Ancient Greek world*, Londres, 1981, p. 133). Perry Anderson, en *Passages from Antiquity to feudalism*, Londres, 1974, elige mantener el concepto marxista de 'modo de producción esclavista", pero, una vez más, no por el hecho de que la mano de obra de esclavos predominara en la producción griega o romana, sino porque arroja su sombra ideológica sobre otras formas de producción. Véase también Yvon Garland, *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca y Londres, 1988 (edición corregida y aumentada de *Les esclaves en Grèce*, 1982), especialmente la conclusión, para conceptos como "modo de producción esclavista" tal como se aplicaron en la antigua Grecia.

tido, el trabajo libre era la columna vertebral de la democracia ateniense. Ni siquiera podría decirse que en esa sociedad, todavía esencialmente agraria, la producción agrícola estuviera a cargo sobre todo del trabajo esclavo. El grado de esclavitud agrícola sigue siendo un tema de controversia,[2] pero hay pocas dudas de que los pequeños propietarios que explotaban su propia tierra constituían la esencia de la producción agrícola. En las grandes propiedades sin duda alguna había una cantidad permanente, aunque no muy grande, de labradores esclavos; pero en general las propiedades agrícolas eran generalmente modestas e incluso los terratenientes acaudalados por lo regular tenían varias posesiones pequeñas, en lugar de extensiones grandes de tierra. Aunque se sabe poco acerca de cómo se trabajaban esas posesiones pequeñas, encargarlas a arrendatarios o medieros pudo haber sido un medio más práctico que el empleo de esclavos. En cualquier caso, no existían las plantaciones esclavistas, propiedades enormes labradas por cuadrillas de esclavos que vivían en barracas, como en los latifundios romanos. Se empleaban ocasionalmente jornaleros para las cosechas, y probablemente éstos estaban disponibles todo el año: ciudadanos sin tierras o pequeños propietarios cuyas parcelas (o rentería) eran insuficientes para sostener a su familia. Hay muchas cosas que no sabemos, y tal vez nunca las sabremos, acerca de la campiña ática de la Antigüedad clásica, pero una cosa es cierta: el agricultor fue su figura más característica.

Los esclavos eran más importantes para la economía urbana, aunque había pocas factorías grandes que emplearan a muchos esclavos. El ciudadano artesano podía no ser una figura tan prominente como el ciudadano campesino, pero ciertamente no era eclipsado por los esclavos. La esclavitud aparecía en virtualmente todos los rincones de la vida ateniense, desde el trabajo más humilde hasta el más calificado, desde los esclavos de las minas de Laurión hasta los arqueros escitas que fungieron como un tipo de fuerza policial; desde los sirvientes domésticos hasta los agentes de negocios (el banquero Pasion, uno de los hombres más ricos

[2] Trato el tema de la esclavitud agrícola con mayor detalle en mi obra *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*, Londres, 1988, cap. 2 y apéndice I. La cuestión de la tenencia de la tierra se aborda también en ese capítulo; en el apéndice II se consideran las pocas y ambiguas evidencias.

de Atenas, había sido un esclavo de este tipo), los maestros y lo más parecido que había a los funcionarios civiles; desde las condiciones más serviles hasta las relativamente independientes y privilegiadas. Pero sólo conocemos con cierto grado de certeza dos áreas más o menos monopolizadas por la mano de obra esclava: el servicio doméstico y las minas de plata (aunque existían algunos pequeños arrendatarios que pudieron haber trabajado minas de su propiedad). Sin duda las minas eran de fundamental importancia para la economía de Atenas; y una *polis* en la que hombres y mujeres libres, en lugar de los esclavos, hubieran sido empleados como sirvientes en los hogares de sus compatriotas acaudalados hubiese sido un lugar muy diferente que la Atenas democrática. Sin embargo, la importancia del trabajo libre en la base material de la sociedad ateniense exige, como mínimo, una definición matizada de "sociedad esclavista".[3]

El propósito no es restar importancia a la esclavitud en la sociedad ateniense; estaba más extendida en Grecia –sobre todo en Atenas– y en Roma que en cualquier otra parte del mundo antiguo y, de hecho, con muy pocas excepciones, que en cualquier otra sociedad en cualquier momento de la historia.[4] Los cálculos del número de esclavos de la Atenas clásica han variado enormemente entre los expertos modernos; por ejemplo, para finales del siglo IV a.C. van desde 20 mil, frente a una población libre de 124 mil, hasta 106 mil esclavos en una población de 154 mil miembros libres (112 mil ciudadanos con familia y 42 mil esclavos).[5] Una cifra más

[3] Dicha definición tendría que comenzar, al igual que la defensa que Ste Croix hace de la "economía esclavista", con la propuesta de que el criterio esencial no es la forma dominante de producción, sino la forma principal de obtención del plusvalor, el modo de explotación que creó la riqueza de la clase dominante. Sin embargo, aún quedan preguntas acerca de la medida en que la riqueza era en realidad producida por esclavos, en comparación, por ejemplo, con los propietarios libres.

[4] Aunque ha habido esclavos en muchas sociedades, a lo largo de la historia hay solo cinco casos registrados de "sociedades esclavistas" en el sentido de Finley: en la Atenas clásica, la Italia romana, las islas de las Indias Occidentales, Brasil y el sur de Estados Unidos (Finley, *Ancient slavery*, p. 9, y Keith Hopkins, *Conquerors and slaves*, Cambridge, 1978, pp. 99-100).

[5] La cifra inferior proviene de A.H.M. Jones, *Athenian democracy*, Oxford, 1957, pp. 76-79; la cifra superior proviene del artículo sobre "Población (griega)" del *Oxford classical dictionary*, basado, con algunas modificaciones, en la obra clásica de A.W. Gomme, *The population of Athens*, Oxford, 1933.

común ahora oscila entre los 60 mil y los 80 mil como máximo en los periodos más altos; pero sigue siendo un numero muy importante que abarca entre el 20 y el 30 por ciento de la población total. Y aun si los esclavos no dominaban la producción importante, casi con seguridad dominaban las grandes empresas, el sector agrícola e "industrial" (por escasos que éstos fuesen).[6] La esclavitud en semejante escala sigue siendo una característica esencial para la definición de la Antigüedad grecorromana y justifica la designación de "sociedad esclavista". Pero ninguna descripción mínimamente de la historia antigua, sobre todo de la Atenas democrática, que no conceda al trabajo libre por lo menos la misma importancia como factor explicativo.

La verdad es que, aunque en la mayor parte de los lugares y la mayor parte del tiempo diversas formas de trabajo forzado han sido una característica común, el estatus de que gozó el trabajo libre de la Atenas democrática no tiene ningún precedente y no ha sido igualado desde entonces. El ciudadano campesino de la Antigüedad clásica representa una forma social única que, en grados variables, es una característica de la sociedad tanto griega como romana, pero que en ningún lugar se desarrolló tanto como en la democracia ateniense. La claridad de la esclavitud como categoría de mano de obra forzada, diferente de otras como el trabajo forzoso por deudas o la servidumbre, se destaca precisamente debido a que la libertad del campesino ha borrado todo el espectro de la dependencia que ha caracterizado la vida productiva de la mayoría de las sociedades durante gran parte de la historia registrada. No es tanto que la existencia de la esclavitud definiera marcadamente la libertad del ciudadano, sino que, por el contrario, la libertad del ciudadano trabajador, tanto en la teoría como en la práctica, definió el cautiverio de los esclavos.

La liberación de los campesinos de Ática de las formas tradicionales de dependencia estimuló el crecimiento de la esclavitud al cancelar otras formas de trabajo forzado. En este sentido, en Atenas la democracia y la esclavitud estaban unidas inextricablemente.

[6] En esto pensaba Finley cuando describió Grecia y Roma como sociedades esclavistas: no es que los esclavos predominaran en la economía en su totalidad, sino que constituían la fuerza de trabajo *permanente* "en todo establecimiento mayor que la unidad familar" griegos o romanos (*Ancient alavery*, p. 81).

Pero esta dialéctica de libertad y esclavitud, que concede una importancia central a la fuerza de trabajo libre para la producción material, sugiere algo diferente de la simple propuesta de que la democracia ateniense se apoyaba en la base material de la esclavitud. Y si reconocemos que la libertad del trabajo libre era una característica esencial como la obligatoriedad del trabajo esclavo, y tal vez más distintiva de la sociedad ateniense, estamos obligados a considerar las formas en que ese rasgo explica muchas otras cosas distintivas de la vida económica, social, política y cultural de la democracia.

Conceder al ciudadano trabajador el lugar que le corresponde no es menos importante para comprender la esclavitud que el reconocimiento del trabajo libre. Ni la una ni el otro se pueden comprender por entero al margen del nexo que los une. Tanto en Grecia como en Roma siempre hubo una relación directa entre el alcance de la esclavitud y la libertad de los campesinos. La Atenas democrática tenía esclavos, Esparta tenía ilotas. La Tesalia y la Creta oligárquicas tenían lo que podrían denominarse siervos. Fuera de la Italia romana (y aun aquí la mayoría de la población fuera de la ciudad de Roma probablemente seguía siendo campesina cuando la esclavitud llegó a su punto culminante), diversas formas de tenencia y mediería prevalecieron siempre sobre la esclavitud. En África del norte y en el Imperio oriental la esclavitud nunca fue importante en la agricultura. Tanto en los reinos helenísticos como en el Imperio romano la esclavitud siempre fue menos importante en las regiones tradicionalmente dominadas por algún tipo de estado monárquico o tributario, donde los campesinos carecían del estatus cívico de que gozaban en la *polis*.

Así como el crecimiento excepcional de la esclavitud en Atenas fue consecuencia de la liberación del campesinado ateniense, la crisis de la esclavitud en el Imperio romano fue acompañada por la creciente dependencia de los campesinos. Este ensayo no pretende llegar a determinar cuál es la causa y cuál el efecto; pero, de una forma u otra, la clave para la transición de la esclavitud a la servidumbre estaba tan relacionada con el estatus de los campesinos como con la condición de los esclavos; ya sea que las clases propietarias necesitaban deprimir la condición de los pobres libres, porque el suministro de esclavos había disminuido y la esclavitud había dejado de ser tan productiva como lo fuera alguna vez o bien, cuando el crecimiento del imperio monárquico e imperial

en Roma produjo una disminución gradual del poder político y militar de los ciudadanos pobres e impuso sobre ellos una carga cada vez menos soportable, ocurrió una "transformación estructural" en la sociedad romana que hizo a los campesinos más vulnerables a la explotación y redujo así la demanda de trabajo de esclavos.[7] Sea como sea, la esclavitud disminuye a medida que decae el estatus civil del campesinado.

Siglos después, cuando la esclavitud volvió a asumir un papel prominente en las economías occidentales, se insertó en un contexto muy diferente (con algunos efectos ideológicos sorprendentes en la relación entre la esclavitud y el racismo que analizaré en el capítulo 9). Por ejemplo, la esclavitud en las plantaciones del sur de Estados Unidos no formaba parte de una economía agraria dominada por productores campesinos sino que de una agricultura comercial a gran escala en un sistema de comercio cada vez más internacional. La principal fuerza impulsora en el núcleo de la economía capitalista mundial no era el nexo entre el amo y el esclavo, ni entre el terrateniente y el campesino, sino entre el capital y el trabajo. El trabajo libre asalariado se estaba convirtiendo en la forma dominante en un sistema de relaciones de propiedad que se polarizaba cada vez más entre la propiedad absoluta y la absoluta falta de propiedad; y, en este sistema polarizado, también los esclavos dejaron de desempeñar un amplio espectro de funciones económicas. No había nada parecido al banquero Pasion o al funcionario civil esclavo. En la economía de las plantaciones la mano de obra esclava ocupaba la posición más claramente humilde y servil.

GOBERNANTES Y PRODUCTORES

En general los historiadores coinciden en que la mayoría de los ciudadanos atenienses trabajaban para ganarse la vida. Pero tras ubicar al trabajador ciudadano junto al esclavo en la vida política de la democracia, no hacen mayores esfuerzos por explorar las

[7] Para el primer argumento véase Ste Croix, *Class struggle*, pp. 453-503; para el segundo, Finley, *The Ancient economy*, Berkeley, 1973, pp. 86ss.

consecuencias de esta formación única, de este singular trabajador libre y de su estatus político sin precedentes. Cuando se hace un intento de encontrar conexiones entre las bases materiales de la sociedad ateniense y su política o su cultura (y la tendencia dominante sigue siendo despojar a la historia política e intelectual griega de *toda* raíz social), la esclavitud es la que ocupa el lugar central como factor determinante.

Este descuido es francamente extraordinario si pensamos en la excepcional posición del trabajo libre y en el gran alcance de sus consecuencias. No sería exagerado decir, por ejemplo, que el carácter distintivo de la *polis* misma como forma de organización estatal radica precisamente en ello, en la unión del trabajo y la ciudadanía, y de manera específica en el *ciudadano campesino*. Sin duda la *polis* pertenece a lo que en general, aunque no con mucha exactitud, se llama la "ciudad-estado", que en términos generales los griegos tenían en común con los romanos, así como con los fenicios y los etruscos; es decir, el pequeño estado autónomo que consistía en una ciudad y la campiña que la rodeaba. Pero para identificar lo que la *polis* griega tiene de más distintivo debemos disgregar más esa categoría.

En las sociedades precapitalistas, en las que los campesinos eran la clase productora predominante, la apropiación –ya fuese directamente por parte de los terratenientes o a través del estado– solía asumir la forma de lo que podríamos denominar propiedad políticamente constituida, es decir, apropiación lograda por medio de diversos mecanismos de dependencia jurídica y política, por coerción directa: trabajo forzoso por deudas, servidumbre, relaciones tributarias, impuestos, *corvée* y demás. Esto ocurría en las civilizaciones avanzadas del mundo antiguo, en las que la forma típica de estado era una u otra variante del estado "burocrático-redistributivo" o "tributario", en el cual un cuerpo dirigente se superponía a comunidades sujetas de productores directos, de cuyo trabajo excedente se apropiaba el aparato gobernante.[8]

Esas formas habían existido en Grecia antes del advenimiento

[8] La primera expresión es usada por Karl Polanyi, por ejemplo en *The great transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, pp. 51-52; el "modo de producción tributario" es un concepto formulado por Samir Amin en *Unequal development*, Hassoks, 1976, pp. 13ss.

de la *polis*, en los reinos de la Edad de Bronce. Pero ya en Grecia surgió una nueva forma de organización que unió a los propietarios de tierras y a los campesinos en una comunidad cívica y militar. Un patrón general similar aparecería en Roma. La idea misma de una *comunidad cívica* y una *ciudadanía*, como algo diferente de un aparato estatal superpuesto o una comunidad de dirigentes, fue distintiva de Grecia y Roma, y marcó el inicio de una relación totalmente nueva entre apropiadores y productores. En particular el *campesino ciudadano*, tipo social específico de las ciudades-estado griegas y romanas –y ni siquiera de todas las primeras–,[9] representó un alejamiento radical de todas las demás civilizaciones avanzadas conocidas del mundo antiguo, incluyendo las formas de estado previas de Grecia en la Edad del Bronce.

La *polis* griega rompió con el patrón, generalizado en las sociedades estratificadas, de la división entre *dirigentes* y *productores*, y sobre todo con la oposición entre estados apropiadores y comunidades campesinas sujetas. En la comunidad cívica la pertenencia del productor –sobre todo en la democracia ateniense– significó un grado de libertad sin precedentes frente a los modos de explotación tradicionales, ya fuese de servidumbre y trabajo por deudas o por impuestos.

En este sentido la *polis* democrática, en particular, violaba lo que un filósofo chino (en un texto que, con ciertos refinamientos filosóficos, bien podía haber sido escrito por Platón) describió como un principio universalmente considerado correcto "por doquier bajo los cielos":

> ¿Por qué habrías de pensar, entonces, [...] que alguien que carga con el gobierno de un reino también tiene tiempo para labrar el suelo? La verdad es que algunos tipos de negocios son apropiados para los grandes, y otros para los pequeños. Aun suponiendo que cada hombre pudiese reunir en sí mismo todas las diversas clases de habilidades requeridas en cada oficio, si tuviese que hacer él solo todo lo que usa, eso serviría únicamente para que todo el mundo estuviese postrado de fatiga. Muy cierto es el dicho: "Algunos trabajan con la mente, otros con el cuerpo. Los que trabajan con la mente gobiernan, mientras que los que trabajan con el cuerpo son gobernados. Los que son gobernados producen alimentos; los que gobiernan son alimentados."[10]

[9] Por ejemplo, los ilotas de Esparta y los siervos de Creta y Tesalia representaban la antítesis del ciudadano campesino.

Incluso puede afirmarse que la *polis* (definida en sentido amplio, para incluir también la ciudad-estado romana)[11] representaba la aparición de una nueva dinámica social: relaciones de *clase*. Esto no quiere decir que la *polis* fuese la primera forma de estado en la cual desempeñaran un papel central las relaciones de producción entre los apropiadores y los productores, sino más bien que estas relaciones adoptaron una forma radicalmente nueva. La comunidad cívica representaba una relación directa, con su propia lógica procesual, entre propietarios de la tierra y campesinos como individuos y como clases, separados de su antigua relación entre gobernantes y sujetos.

La vieja relación dicotómica entre estado apropiador y productores campesinos sujetos se vio hasta cierto punto comprometida en todo el mundo grecorromano dondequiera que hubiese una comunidad cívica que reuniese a dueños de la tierra y campesinos, es decir, dondequiera que los campesinos poseían el estatus de ciudadanos. Y eso ocurría incluso donde, como en Roma, el estatus civil del campesino estaba relativamente restringido. Sin embargo había diferencias significativas entre las condiciones de la aristocrática Roma y la democrática Atenas. Tanto en una como en otra el estatus jurídico y político del campesinado imponía restricciones sobre los medios disponibles de apropiación de los propietarios de tierras y estimulaba el desarrollo de alternativas, siendo la más destacada la esclavitud. Pero en la democracia ateniense el régimen campesino era mucho más restrictivo que en la Roma aristocrática y dejó su huella de manera mucho más marcada en el conjunto de la vida política, económica y cultural de la democracia, sometiendo incluso el ritmo y los objetivos de la guerra a las exigencias del pequeño agricultor y de su calendario de cultivos.[12] De hecho la

[10] Mencio, en Arthur Waley (ed.), *The ways of thought in ancient China*, Garden City, s/f, p. 140.

[11] Para un ejemplo de este uso más amplio véase Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983.

[12] Para un excelente análisis de este punto véase Robin Osborne, *Classical landscape with figures: The Ancient Greek city and its countryside*, Londres, 1987, pp. 12, 138-139, 144.

democracia, al inhibir la concentración de la propiedad, al mismo tiempo que estimulaba el crecimiento de la esclavitud, limitaba las maneras en que podían utilizarse esclavos, sobre todo en la agricultura.

En contraste, aunque el régimen aristocrático de Roma estaba restringido de diversas formas por el estatus civil y militar del campesino, la ciudad-estado romana estaba dominada por la lógica del terrateniente. La concentración de la propiedad que hacía posible el uso intensivo de esclavos en la agricultura era una manifestación importante de este dominio aristocrático; otra era el espectacular drama de la expansión imperial (en la cual la participación indispensable del soldado campesino lo volvía vulnerable al despojo de sus tierras cuando partía), operación de apropiación de tierras en una escala nunca antes vista. Sobre esta base aristocrática la ciudad-estado le cedió el paso al imperio, con lo cual declinó el estatus del campesino ciudadano. Ni los latifundios trabajados por esclavos ni un vasto imperio territorial, dos de las características definitorias de Roma, hubiesen sido compatibles con el régimen de pequeña propiedad de la Atenas democrática.

De modo que en ningún lado el patrón típico de división entre dirigentes y productores se quebró tanto como en la democracia ateniense. Ninguna explicación del desarrollo político y cultural de Atenas puede ser completa si no toma en cuenta esta formación distintiva. Aunque los conflictos políticos entre demócratas y oligarcas en Atenas nunca coincidieron de modo preciso con una división entre clases apropiadoras y productoras, siguió existiendo tensión entre los ciudadanos que tenían interés en restaurar un monopolio democrático del estatus político y los que querían resistirse a ello, una división entre aquellos ciudadanos para los cuales el estado hubiese servido como medio de apropiación y aquellos para los cuales servía como protección contra la explotación. En otras palabras, persistía la oposición de quienes estaban interesados en restaurar la división entre dirigentes y productores y los que no lo estaban.

En ningún lado es tan visible esta oposición como en los clásicos de la filosofía griega. Para decirlo lisa y llanamente, la división entre dirigentes y productores es el principio fundamental de la filosofía de Platón, no sólo de su pensamiento político sino también de su epistemología. En su obra podemos apreciar en toda su plenitud el estatus del trabajo en la democracia ateniense. Pero no en

el sentido de que el visible desprecio de Platón por el trabajo, y por las capacidades morales o políticas de los que estaban sometidos a las necesidades materiales de trabajar para vivir, representase una norma cultural. Por el contrario, los escritos de Platón son un poderoso contraejemplo, una negación deliberada de la cultura democrática.

En otros clásicos de la cultura ateniense hay evidencias suficientes que apuntan a la presencia de una actitud hacia el trabajo muy diferente de la de Platón, y más congruente con las realidades de una democracia en la cual campesinos y artesanos gozaban plenos derechos ciudadanos. En realidad el mismo Platón nos da testimonio de esa actitud, por ejemplo en el diálogo *Protágoras*, al inicio del largo discurso de Protágoras en defensa de la práctica ateniense de permitir que los zapateros y los herreros tomaran decisiones políticas, cuando pone en boca del sofista una versión del mito de Prometeo en que las "artes prácticas" constituyen el fundamento de la vida civilizada. El héroe del *Prometeo* de Esquilo, el dador del fuego y de los oficios, es el benefactor de la humanidad, mientras que en la *Antígona* de Sófocles el coro canta un himno de loa a las artes y el trabajo humanos (350*ss*). Y la asociación de la democracia con la libertad del trabajo se sugiere en un parlamento de *Las suplicantes* de Eurípides (429*ss*), donde se dice que entre las bendiciones de la gente libre no sólo está el hecho de que el imperio de la ley le concede igual justicia a los ricos y a los pobres, o que cualquiera tiene derecho a hablar en público, sino también que el trabajo del ciudadano no se desperdicia, en contraste con los estados despóticos en los cuales la gente trabaja sólo para enriquecer con su esfuerzo a los tiranos. Sin duda también es significativo que la deidad epónima de Atenas, la diosa Atenea, fuese patrona de las artes y los oficios, mientras que en ningún lugar de Grecia había un templo más grande dedicado a Efeistos, el dios de las forjas, que el que se construyó a mediados del siglo V a.C., en una altura desde la que se dominaba el ágora ateniense. Pero ninguno de estos fragmentos de evidencia es testimonio más elocuente del estatus del trabajo libre en la democracia que la reacción de Platón en contra del mismo.[13]

[13] Lo mismo ocurre, en gran medida, con Aristóteles, cuya *polis* ideal en *La*

GOBERNANTES Y PRODUCTORES: PLATÓN CONTRA PROTÁGORAS

En su diálogo *Protágoras* Platón sienta las bases de buena parte de sus posteriores obras filosóficas. En él plantea cuestiones referentes a la virtud, el conocimiento y el arte de la política, de las que se ocuparía más adelante en sus trabajos, sobre todo en *La república*; y el contexto en el cual se plantean esas cuestiones nos dice mucho sobre el papel central del trabajo en el discurso político de la democracia. En su diálogo, quizá por última vez en toda su obra, Platón concede a la oposición una oportunidad razonable de expresarse, y presenta bajo una luz más o menos amable al sofista Protágoras desarrollando una defensa de la democracia desplegando el único argumento sistemático en favor de la democracia que ha sobrevivido desde la Antigüedad. Platón habría de pasarse el resto de su carrera refutando implícitamente las aseveraciones del sofista.

Protágoras tiene que ver con la naturaleza de la virtud y con la posibilidad de enseñarla. El tema se plantea en un contexto explícitamente político, cuando Sócrates sienta los términos del debate:

> Ahora bien: cuando la Asamblea se reúne, veo que, si se trata de construcciones que hay que emprender, se llama a consulta a los arquitectos; si se trata de navíos, se hace venir a los armadores, y así en todas las demás cosas que se considera se pueden enseñar y aprender; y si cualquier otra persona que no esté considerada como técnica en la materia se mezcla en ello para dar su opinión, por muy rico, bello o noble que uno pueda ser, no por ello se le hace más caso, antes al contrario, es objeto de burlas y abucheos hasta que, al fin, nuestro consejero o bien se marcha por su propio pie o es arrancado de la tribuna y echado por los arqueros, a una orden de los prítanos. Ésta es la forma en que la gente se conduce cuando la materia en discusión les parece exige un aprendizaje. Si, en cambio, se trata de los intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara, como en el caso anterior, que se presentan allí sin estudios previos, sin nunca haber tenido maestros, a dar algún consejo: prueba evidente de que nadie considera que ésta sea materia de enseñanza.[14]

En respuesta a Sócrates, Protágoras se propone demostrar que "con razón oyen en sus consejos al albañil, al herrero, al zapatero, porque están persuadidos de que se puede enseñar la virtud".[15] De esta forma las cuestiones epistemológicas y éticas que constituyen la base de la filosofía griega, y de hecho de toda la tradición filosófica occidental, se sitúan en un contexto explícitamente político, que tiene que ver con la práctica democrática de permitir que zapateros y herreros tomen decisiones políticas.

El argumento de Protágoras utiliza primero una alegoría destinada a demostrar que la sociedad política, sin la cual los hombres no pueden beneficiarse de las artes y oficios que son su único don característico de los dioses, no puede sobrevivir a menos que la virtud cívica que califica a las personas para la ciudadanía sea una cualidad universal. Demuestra luego de qué manera la virtud puede ser una cualidad universal sin ser innata, y que debe y puede ser enseñada. Todos los que viven en una comunidad civilizada, especialmente en una *polis*, están expuestos desde su nacimiento al proceso de aprendizaje que imparte la virtud cívica; en el hogar, en la escuela, con reproches y castigos y, más que nada, por las costumbres y leyes de la ciudad, sus *nomoi*. La virtud cívica es al mismo tiempo aprendida y universal, de manera muy similar a lo que ocurre con la lengua materna. El sofista que, como Protágoras mismo, presume de enseñar la virtud no puede hacer otra cosa que perfeccionar este proceso continuo y universal, y un hombre puede poseer las cualidades de un buen ciudadano sin haber contado con la instrucción experta del sofista.

El hincapié que hace Protágoras en la universalidad de la virtud

política niega la ciudadanía a las personas dedicadas al trabajo que proporciona los bienes y servicios básicos de la *polis*. Esas personas son "condiciones", más que "partes" de la *polis*, y sólo difieren de los esclavos por el hecho de que realizan sus deberes serviles para la comunidad, no para individuos (1277*a*-1278*a*). En mi análisis de las actitudes de los griegos hacia el trabajo, en *Peasant-citizen and slave*, pp. 137-162, afirmo, entre otras cosas, que si había barreras ideológicas al desarrollo tecnológico no tenían tanto que ver con el desprecio por el trabajo derivado de su asociación con la esclavitud como de la independencia de los pequeños productores y la ausencia de coacciones para mejorar la productividad del trabajo.

[14] *Protágoras*, 319*b*-319*d*, trad. de Francisco P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1966.
[15] *Ibid.*, 324*d*.

es esencial, desde luego, en su defensa de la democracia. Pero de igual importancia es su concepción del proceso por el cual se transmite el conocimiento moral y político. Sin duda la virtud se enseña, pero el modelo de enseñanza no es tanto el escolar como el del *aprendiz*. En las denominadas sociedades "tradicionales" el proceso al que se somete un aprendiz es algo más que un medio para dominar habilidades técnicas. "Es también –por citar a un distinguido historiador de la Inglaterra del siglo XVIII– el mecanismo de transmisión intergeneracional", el medio por el cual la gente es iniciada en las habilidades de los adultos o en determinadas artes prácticas y, al mismo tiempo, introducida "a la experiencia social y el conocimiento general de la comunidad".[16] No hay mejor manera de caracterizar el proceso de aprendizaje descrito por Protágoras, el mecanismo por medio del cual la comunidad de ciudadanos transmite su conocimiento colectivo, sus prácticas, valores y expectativas usuales.

El principio que Sócrates invoca contra Protágoras –en esa etapa todavía tentativa y poco sistemáticamente– es que la virtud es conocimiento. Este principio habría de convertirse en la base del ataque de Platón contra la democracia, sobre todo en *El político* y *La república*.

En manos de Platón representa la sustitución del aprendizaje moral y político de Protágoras por una concepción más elevada de la virtud como conocimiento filosófico; no como la asimilación convencional de las costumbres y valores de la comunidad sino como el acceso privilegiado a verdades universales y absolutas más nobles.

Sin embargo también Platón erige su definición de la virtud política y de la justicia sobre la analogía de las artes prácticas. Y también él se basa en la práctica usual de la Atenas democrática, apelando a la experiencia familiar del ciudadano trabajador al invocar la ética del artesanado, la *techné*. Sólo que esta vez el énfasis no está en la universalidad ni en la transmisión orgánica del conocimiento convencional de una generación a otra, sino en la *especialización*, el trabajo experto y exclusivo. Así como los mejores zapatos son hechos por el zapatero entrenado y experto, el arte de la política debería ser practicado sólo por quienes se especializan

[16] E.P. Thompson, *Customs in common*, Londres, 1991, p. 7.

en él. Basta de zapateros y herreros en la asamblea. La esencia de la justicia en el estado es el principio de que el zapatero se dedique a sus zapatos.

De modo que tanto Protágoras como Platón ponen los valores culturales en la *techné*, las artes prácticas del ciudadano trabajador, en el centro de su argumento político, aunque con fines opuestos. Mucho de lo que ocurre después en toda la tradición de la filosofía occidental procede de este punto de arranque. Y no es sólo la filosofía política de Occidente la que le debe su origen a este conflicto sobre el papel político de zapateros y herreros. Para Platón la división entre los que gobiernan y los que trabajan, los que laboran con la mente y son alimentados y los que producen alimentos y son gobernados, no es tan sólo el principio básico de la política. La división del trabajo entre gobernantes y productores, que es la esencia de la justicia en *La república*, es asimismo, para él, la esencia de su teoría del conocimiento. La oposición radical y jerárquica entre el mundo sensible y el inteligible, y entre sus formas de cognición correspondientes –oposición que se ha identificado como la característica más distintiva del pensamiento griego y que a partir de entonces ha sido la plataforma de la filosofía occidental–,[17] está basada, en Platón, en una analogía con la división social del trabajo que excluye al productor de la política.

EL ECLIPSE DEL TRABAJO LIBRE

El desequilibrio dentro de la importancia histórica del trabajo libre en la antigua Grecia y su descuido por parte de la historiografía moderna es tal que hay que decir algo sobre cómo llegó a producirse, sobre cómo el ciudadano trabajador, pese a ser históricamente tan distintivo, se perdió en la sombra de la esclavitud.[18] Una vez más, no se trata de que los historiadores no reconociesen que el conjunto ciudadano de la Atenas democrática consistía en gran

[17] Este punto lo desarrolla Jacques Gernert en "Social history and the evolution of ideas in China and Greece from the sixth to the second century BC", en Jean-Pierre Vernant, *Myth and society in Ancient Greece*, Sussex, 1980.

[18] Esta sección se basa en el capítulo 1 de mi libro *Pesant-citizen and slave*.

medida en personas que trabajaban para vivir. Es más bien que este reconocimiento no fue acompañado por el esfuerzo adecuado para explorar la significación histórica de un hecho tan notable. Como factor determinante en el movimiento de la historia el trabajo libre ha sido eclipsado, prácticamente, por la esclavitud, y no tan sólo por la admirable razón de que nuestros mejores instintos se han visto involucrados en los horrores de tan maligna institución.

El eclipse del ciudadano trabajador en la Atenas democrática tiene menos que ver con las realidades de la democracia ateniense que con la política de la Europa moderna. Antes de la segunda mitad del siglo XVIII, y sobre todo antes de las revoluciones francesa y norteamericana, no hubiese tenido nada de raro caracterizar la antigua democracia ateniense como una mancomunidad "mecánica", en la que la aristocracia estaba subordinada a una multitud "rutinaria" de ciudadanos trabajadores, en contraste, por ejemplo, con Esparta, donde la ciudadanía en su conjunto constituía una especie de nobleza, "de los que viven en la abundancia de sus ingresos, sin dedicarse a labrar sus tierras ni a ningún otro trabajo para sobrevivir".[19] Las caracterizaciones de este tipo formaban parte de una larga tradición que se remontaba hasta la misma Grecia antigua y a la identificación de la democracia con el dominio de un *demos* "mecánico". En estas descripciones de la democracia el ciudadano trabajador sigue estando muy vivo.

Pero hacia finales del siglo XVIII se había producido un cambio importante. La multitud mecánica había empezado a cederle el paso a la "muchedumbre ociosa" mantenida por el trabajo de los esclavos. Esta transformación no se debe a que los historiadores descubrieron repentinamente el alcance de la esclavitud en la Atenas democrática. Los autores previos la conocían muy bien. Montesquieu, por ejemplo, sobrestimó muchísimo el número de esclavos en Atenas y, como autor de un influyente ataque contra la esclavitud, no debía sentirse inclinado a excusar sus manifestaciones en Grecia. Pero nada de eso le impidió afirmar que la esencia de la democracia ateniense –en oposición a Esparta, donde a los

[19] James Harrington, "The Commonwealth of Oceana", en J.G.A. Pocock (ed.), *The political works of James Harrington*, Cambridge, 1977, pp. 259-260. Aquí Harrington toma la definición de nobleza de Maquiavelo.

ciudadanos "se los obligaba al ocio"– era que sus ciudadanos trabajaban para vivir.[20] La aparición de la muchedumbre ociosa tampoco puede explicarse por una nueva preocupación por los horrores de la esclavitud, generada por la elevada conciencia democrática de la era revolucionaria. Por el contrario, esa muchedumbre ociosa nació primordialmente en el pensamiento de los antidemócratas reaccionarios.

Los principales culpables fueron, en un inicio, los historiadores británicos que escribieron las primeras narrativas e historias políticas modernas de la antigua Grecia, con el objetivo explícito de alertar a sus contemporáneos sobre los peligros de la democracia. El más importante de ellos fue William Mitford, el caballero rural *tory** y opositor de la reforma parlamentaria, quien escribió una influyente historia de Grecia publicada en varios volúmenes entre 1784 y 1810. Cuando la Revolución francesa intervino en el curso de su obra, interrumpió su narrativa para explicar por qué los ingleses se habían librado de ese mal; y su explicación tenía que ver con las formas en que Inglaterra difería de la Francia moderna y la Atenas antigua. Inglaterra gozaba de una armonía sin igual entre "los diversos rangos de la ciudadanía", mientras que Grecia (y Francia) carecía de todo mecanismo de armonización comparable.

En particular,

> en toda Grecia los nobles y adinerados, a los que servían sus esclavos, no sólo como sirvientes sino también como labradores y artesanos, tenían poca conexión con los muchos pobres fuera de mandar sobre ellos en los estados oligárquicos y, en los democráticos, temerles, halagarlos, ser solícitos y engañarlos o ser mandados por ellos. Ningún interés común unía a esas dos categorías de hombres.[21]

El resultado era una multitud licenciosa y turbulenta, "ciudadanos sin propiedad, sin actividad y tal vez sin metas para la actividad", y una muchedumbre ociosa mantenida por la esclavitud y

[20] Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *The spirit of the laws*, Nueva York, 1949, p. 46. [*El espíritu de las leyes*, varias ediciones en esp.].

* Conservador, en la tradición política inglesa. [T.]

[21] William Mitford, *The history of Greece*, Londres, 1814, vol. V, pp. 34-35.

los pagos públicos, ansiosa siempre de despojar a los ricos de sus bienes.[22]

Pero si bien Mitford representa un caso especialmente extremo de retórica antidemocrática, la misma muchedumbre ociosa hace su aparición en obras mucho más sobrias y eruditas de todo el siguiente siglo. En la influyente historia económica de August Böckh la esclavitud y los pagos públicos vuelven a ser las fuentes de corrupción de la democracia, pues hacen que la multitud se acostumbre a la "indolencia" y le da el ocio necesario para participar en política, "mientras que en países en los que no existe la esclavitud los ciudadanos, al tener que trabajar para subsistir, tienen menos posibilidades de dedicarse a los asuntos de los gobiernos". El resultado era que "hasta en las más nobles razas de Grecia, entre las cuales debe incluirse sin duda a los atenienses, la depravación y la corrupción moral prevalecían en todo el pueblo".[23] Incluso Fustel de Coulanges atribuiría la turbulencia de la antigua Grecia a la ausencia de principios económicos que obligaran a ricos y pobres a vivir juntos en buenos términos, como podrían haberlo hecho "si, por ejemplo, el uno hubiese necesitado del otro [...] si los ricos no hubiesen podido enriquecerse más que requiriendo el trabajo de los pobres, y si los pobres hubieran encontrado los medios para vender su trabajo a los ricos".[24] Pero lo que ocurría era "que el ciudadano encontraba pocos empleos, poco que hacer; la falta de ocupación no tardaba en volverlo indolente. Cómo sólo veía trabajar a los esclavos, despreciaba el trabajo". Y así sucesivamente.

Ninguno de estos autores ignoraba que los ciudadanos de Atenas trabajaban como agricultores y artesanos. No se trataba tanto de que no trabajasen como de que no trabajaban *lo suficiente* y, más que nada, que no *servían*. La independencia y el tiempo libre de que gozaban para participar en política resultó ser la desgracia de la democracia griega. Para Mitford y Böckh la participación de la multitud era nociva en sí misma. Para Fustel, más liberal, se trataba más bien de que, a falta de formas tradicionales de control político, lo que se requería era el tipo de disciplina *económica* que en la sociedad moderna proviene de la necesidad material que fuerza a los trabajadores sin propiedades a vender su trabajo por

[22] *Ibid.*, p. 16.
[23] August Boeckh [Böckh], *The public economy of Athens*, 1842, pp. 611-614.
[24] Numa Denis Fustel de Coulanges, *The ancient city*, Garden City, s/f, p. 337.

un salario. En otras palabras, lo que faltaba era un estado burgués moderno con su economía. Pero en todos estos casos la independencia del ciudadano trabajador se traducía de manera consistente en la indolencia de la muchedumbre ociosa, y con ella se daba el dominio de la esclavitud.

Los efectos de esta revisión histórica fueron enormes, y fueron mucho más allá de las originales motivaciones antidemocráticas de historiadores como Mitford. La muchedumbre ociosa iba desde la descripción que hacía Hegel de la democracia, en que la condición básica de la política democrática era que a los ciudadanos se los liberase del trabajo necesario "y que lo que entre nosotros hace el ciudadano libre –la labor de la vida cotidiana– tendría que ser hecho por esclavos",[25] hasta la conversión marxista de la multitud ociosa en el "modo de producción esclavista".

No obstante, aquí hay una paradoja, porque el peso ideológico que se asigna a la esclavitud no se expresó en el correspondiente interés erudito en ella.[26] Los antidemócratas que destacaban el papel de los esclavos al manejar el tema de la multitud ociosa tenían mucho menos interés en analizar el tema de la esclavitud misma que en denigrar a la multitud democrática. Por el otro lado, los liberales que invocaban el ejemplo de la antigua Grecia en defensa de la moderna reforma política tenían aún menos interés en meterse en el incómodo tema de la esclavitud, mientras que en su ambivalencia frente a la democracia, a la extensión de derechos políticos a la clase trabajadora (como algo diferente del mejoramiento de las instituciones representativas y las libertades civiles), no solían sentir demasiado entusiasmo por destacar el papel de la multitud trabajadora en la democracia ateniense.

El resultado fue una curiosa vaguedad acerca de la economía política de Atenas, más quizás entre los liberales que entre los conservadores. George Grote, reformista político y autor de una célebre historia de la antigua Grecia, sólo hace al pasar una mención del trabajo dependiente, y eso en relación con los siervos de

[25] G.W.F. Hegel, *The philosophy of history*, Nueva York, 1912, p. 336 [hay ed. esp.].
[26] Para un bosquejo histórico de los fundamentos ideológicos del conocimiento moderno sobre la esclavitud antigua véase Finley, *Ancient slavery*, pp. 11-66, y Garland, *Slavery*, pp. 1-14. Véase también Luciano Canfora, *Ideologie del classicismo*, 1980, especialmente pp. 11-19.

Tesalia y Creta, más que con los esclavos de Atenas; mientras que el amigo de Grote, J.S. Mill, se inclinaba menos a concentrarse en los rasgos *democráticos* de la democracia ateniense que en ensalzar sus valores *liberales*, la individualidad y la variedad de la vida ateniense... en contraste con los espartanos no liberales a los que, en su reseña de la historia de Grote para la *Edinburgh Review*, describe literalmente como "esos *tories* hereditarios y conservadores de Grecia". Nada de todo esto contribuyó demasiado a arrojar luz sobre la posición de la esclavitud o del trabajo libre en la Antigüedad clásica.

EL TRABAJO Y EL "ESPÍRITU DEL CAPITALISMO"

No es de sorprender que la transición de la multitud mecánica a la muchedumbre ociosa tuviese lugar en el siglo XVIII (y especialmente en Inglaterra, pese al elogio que hace Mitford de la constitución inglesa). "El siglo XVIII", escribe E.P. Thompson,

> presenció un cambio cualitativo de las relaciones de trabajo [...] una proporción sustancial de la fuerza de trabajo de hecho se volvió *más* libre de la disciplina en su labor cotidiana, más libre para escoger entre patrones y entre el trabajo y el ocio, situada menos que antes en una posición de dependencia en toda su forma de vida, y menos de lo que lo estaría en la primeras décadas de la disciplina de la fábrica y el reloj [...]
>
> Con frecuencia trabajaban en sus casitas, con herramientas propias o alquiladas, en general para pequeños patronos, muchas veces con horarios irregulares y en más de una labor, de modo que se habían librado de los controles sociales de la aldea sometida a un señor y todavía no estaban sujetos a la disciplina del trabajo fabril [...]
>
> El trabajo libre había acarreado un debilitamiento de los viejos medios de disciplina social.[27]

El lenguaje con el que la clase dirigente inglesa recibió esos acontecimiento es precisamente el lenguaje de la muchedumbre ociosa. Los trabajadores pobres de Inglaterra, mofándose de la

[27] Thompson, *Customs*, pp. 38-42.

"gran ley de la subordinación" y de la tradicional deferencia del sirviente al amo, eran ya "vociferantes y rebeldes", "madurando toda clase de perfidias, ya fuese la insurrección pública o el saqueo privado", o bien "descarados, perezosos, ociosos y licenciosos [...] no trabajan más que dos o tres días a la semana".[28]

El mito de la muchedumbre ateniense ociosa es, entonces, la eterna queja del amo respecto al sirviente, pero con la urgencia adicional de un nuevo orden social, en el cual la mano de obra asalariada libre y carente de propiedad se estaba convirtiendo, por primera vez en la historia, en el modo de trabajo dominante. En el mismo proceso de desarrollo capitalista el concepto de trabajo estaba experimentando también otras transformaciones. Se dice muchas veces que el mundo moderno ha presenciado la elevación del trabajo a una posición cultural sin precedentes, que mucho le debe a la "ética protestante" y a la idea calvinista del "llamamiento". Y con o sin la "ética protestante" de Max Weber, la asociación del "espíritu del capitalismo" con la glorificación del trabajo ha llegado a ser del conocimiento general.

Sin embargo, aunque el capitalismo, con sus imperativos de rentabilidad y productividad del trabajo, ha traído sin duda consigo disciplinas laborales más estrictas, la glorificación del trabajo arduo ha resultado ser un arma de dos filos. La ideología del trabajo ha tenido un significado ambiguo para los trabajadores, y ha justificado su sometimiento a las disciplinas capitalistas por lo menos tanto como ha elevado su estatus cultural. Pero tal vez el punto más importante acerca de la transformación del estatus cultural del trabajo, que fue de la mano con el origen del capitalismo, es la conjunción del trabajo con la *productividad* que señalamos en nuestro análisis sobre Weber. Esta transformación, como vimos, ya puede detectarse en la obra de John Locke y su concepción del "mejoramiento". Las virtudes del trabajo ya no corresponden inequívocamente a los trabajadores mismos. Son, por encima de todo, atributos de los *capitalistas*, y no porque éstos trabajen sino porque utilizan su propiedad de manera activa y productiva, en contraste con la apropiación pasiva del rentista tradicional. La "glorificación"

[28] Daniel Defoe, *The great law of subordination consider'd; or, The insolence and unsufferable behaviour of servants in England duly enquir'd into* (1724), citado en Thompson, *Customs*, p. 37.

del trabajo en el "espíritu del capitalismo" tiene más que ver con el desplazamiento de la propiedad del rentista que con el mayor estatus del trabajador.

La concepción del "trabajo" como "mejoramiento" y productividad, cualidades que no corresponden tanto a los trabajadores como al capitalista que los hace trabajar, está en el centro de la "ideología burguesa" y se reproduce constantemente en el lenguaje de la economía moderna, en el que los "productores" no son los obreros sino los capitalistas. Esto revela un orden económico en el que la producción está subordinada a los imperativos del mercado y el mecanismo impulsor es la competencia y la maximización de utilidades; no las coerciones "extraeconómicas" de la propiedad constituida en sentido político sino los imperativos puramente "económicos" del mercado que requieren incrementar la productividad laboral.

Las relaciones sociales de producción que echaron a andar este mecanismo impulsor han puesto al trabajo en una posición históricamente única. En el capitalismo el asalariado sin propiedad, sujeto a imperativos económicos que no dependen directamente de un estatus jurídico o político subordinado, puede gozar de libertad e igualdad jurídicas e incluso de derechos políticos plenos en un sistema de sufragio universal, sin privar al capital de su poder de apropiación. Aquí encontramos la mayor diferencia entre el estatus del trabajo en la antigua democracia ateniense y en el capitalismo moderno.

TRABAJO Y DEMOCRACIA ANTIGUOS Y MODERNOS

En la democracia capitalista moderna la desigualdad y la explotación socioeconómicas coexisten con la libertad y la igualdad cívicas. Los productores primarios no son dependientes en términos jurídicos ni están desposeídos políticamente. También en la democracia antigua la identidad estaba disociada del estatus socioeconómico, y la igualdad política coexistía con la desigualdad de clase. Pero sigue habiendo una diferencia fundamental. En la sociedad capitalista los productores primarios están sujetos a compulsiones económicas independientes de su estatus político. El poder del capitalista para apropiarse del trabajo excedente de los obreros no

depende de un estatus jurídico o cívico privilegiado, sino de la falta de propiedad de los trabajadores, que los obliga a cambiar su fuerza de trabajo por un salario a fin de tener acceso a los medios de trabajo y de subsistencia. Los obreros están sujetos tanto al poder del capital como a los imperativos de la competencia y la maximización de utilidades. De manera que la separación del estatus cívico y la posición de clase en las sociedades capitalistas tiene dos caras: por un lado, el derecho ciudadano no está determinado por la posición socioeconómica –y en este sentido el capitalismo puede coexistir con la democracia formal–; por el otro la igualdad cívica no afecta directamente la desigualdad de clases, y la democracia formal deja fundamentalmente intacta la explotación de clases.

En contraste, en la democracia antigua existía una clase de productores primarios que eran jurídicamente libres y políticamente privilegiados, y que al mismo tiempo estaban libres, en gran medida, de la necesidad de ingresar al mercado para obtener acceso a las condiciones de trabajo y subsistencia. Su libertad cívica no era contrarrestada por las compulsiones del capitalismo, como ocurre con el asalariado moderno. Al igual que en el capitalismo, el derecho a la ciudadanía no estaba determinado por el estatus socioeconómico, pero, en oposición a lo que ocurre en aquél, las relaciones entre clases se veían afectadas de manera directa y profunda por el estatus cívico. El ejemplo más obvio es la división entre ciudadanos y esclavos. Pero había también otras formas en que la ciudadanía determinaba directamente las relaciones económicas.

Ciudadanía democrática en Atenas significaba que los pequeños productores estaban libres, en gran medida, de las exacciones extraeconómicas a las que siempre han estado sujetos los productores directos en las sociedades precapitalistas. Por ejemplo, estaban a salvo de las depredaciones de los señores "devoradores de dones" de Hesíodo, que usaban sus poderes jurisdiccionales para ordeñar al campesinado; o de la coerción directa de la clase gobernante espartana, que explotaba a los ilotas por medio de lo que equivalía a una ocupación militar; o de las obligaciones feudales del campesino medieval, sometido a los poderes militares y jurisdiccionales de los señores; o de los impuestos del absolutismo europeo, en el cual los cargos públicos eran un instrumento primordial de apropiación privada, y así sucesivamente. Mientras los productores directos siguiesen estando libres de imperativos puramente "econó-

micos", la propiedad constituida en términos políticos continuaría siendo un recurso lucrativo como instrumento de apropiación privada o, a la inversa, una protección contra la explotación; y en este contexto el estatus cívico del ciudadano ateniense era un bien valioso que tenía implicaciones económicas directas. La igualdad política no sólo coexistía con la desigualdad socioeconómica sino que en buena medida la modificaba, y la democracia era más sustantiva que "formal".

En la antigua Atenas la ciudadanía tenía profundas consecuencias para los campesinos y los artesanos; desde luego, un cambio del estatus jurídico de los esclavos –y, de hecho, de las mujeres– hubiese modificado por entero a la sociedad. En el feudalismo el privilegio jurídico y los derechos políticos no se hubieran podido redistribuir sin transformar las relaciones sociales de propiedad vigentes. Sólo con el capitalismo se ha vuelto posible dejar intactas, en lo fundamental, las relaciones de propiedad entre el capital y el trabajo y permitir al mismo tiempo la democratización de los derechos civiles y políticos.

No obstante, no siempre fue tan obvio que el capitalismo podía sobrevivir a la democracia, al menos en este sentido "formal". A medida que el crecimiento de las relaciones de propiedad capitalistas empezó a separar la propiedad del privilegio, y sobre todo mientras la fuerza de trabajo libre no estuvo sujeta aún a las nuevas disciplinas del capitalismo industrial y la absoluta falta de propiedad, las clases dirigentes europeas estuvieron profundamente preocupadas por los riesgos que planteaba la multitud trabajadora. Durante mucho tiempo pareció que la única solución era preservar algún tipo de división entre gobernantes y productores, entre una élite con propiedad, políticamente privilegiada, y una multitud trabajadora desposeída. Y huelga decir que cuando por fin, tras luchas populares largas y muy combatidas, se concedieron derechos políticos a las clases trabajadores, contenían numerosas restricciones.

Entre tanto, una concepción totalmente nueva de la democracia había hecho a un lado la antigua idea griega. El momento crítico de esta redefinición, que tuvo el efecto (y la intención) de *diluir* el significado de la democracia, fue la fundación de Estados Unidos, de la que me ocuparé en el próximo capítulo. Sin embargo, por mucho que las clases gobernantes de Europa y Estados Unidos pudieran haber temido la extensión de derechos políticos a la multitud trabajadora, resultó que en la sociedad capitalista esos derechos no tenían ya la relevancia de la ciudadanía en la democracia antigua. El logro de la democracia formal y el sufragio universal representaron sin duda un inmenso avance histórico, pero el capitalismo ofrecía una nueva solución al eterno problema de los gobernantes y los productores. Ya no era necesario que la división entre privilegio y trabajo se encarnase en una división política entre gobernantes apropiadores y sujetos trabajadores, puesto que la democracia podía quedar confinada a una esfera "política" formalmente separada en la cual la "economía" siguiese sus propias reglas. Si bien ya no podía contenerse la extensión del conjunto de los ciudadanos, el alcance de la ciudadanía podía quedar estrechamente restringido aunque no hubiese límites constitucionales.

El contraste entre el estatus del trabajo en la democracia antigua y el capitalismo moderno da lugar a algunas preguntas de mucho peso: en un sistema en el que el poder puramente "económico" ha remplazado al privilegio político, ¿cuál es el significado de la ciudadanía? ¿Qué se necesitaría para recuperar, en un contexto muy diferente, la importancia de la misma en la democracia antigua, así como el estatus del ciudadano trabajador?

7

EL *DEMOS VERSUS* "NOSOTROS, EL PUEBLO": DE LOS CONCEPTOS DE CIUDADANÍA ANTIGUOS A LOS MODERNOS

El antiguo concepto de democracia emanó de una experiencia histórica que le había conferido un estatus cívico único a las clases subordinadas, creando en particular esa formación sin precedentes, el ciudadano campesino. En todos sentidos –o al menos en muchísimos– excepto en el nombre, el concepto moderno corresponde a una trayectoria histórica diferente, cuyo ejemplo más vívido se encuentra en la tradición anglonorteamericana. Los hitos a lo largo del camino hacia la democracia antigua, como las reformas de Solón y de Cléistenes, representaron momentos cruciales para la elevación del *demos* a la democracia. En la otra historia, que no se originó en la democracia ateniense sino en el feudalismo europeo, y que culminó en el capitalismo liberal, los principales mojones, como la Carta Magna inglesa y el año 1688,* marcan el ascenso de las clases con propiedades. En este caso no se trata de campesinos que se liberan del dominio político de sus señores, sino de los señores mismos que afirman sus poderes independientes frente a las imposiciones de la monarquía. Éste es el origen de los modernos principios constitucionales, las ideas del gobierno limitado, la separación de poderes y demás, principios que han desplazado las implicaciones sociales del "gobierno del *demos*" –como el equilibrio de poder entre ricos y pobres– en cuanto criterio central de la democracia. Si el ciudadano campesino es la figura más representativa del primer drama histórico, la del segundo es el barón feudal y la aristocracia *whig*.**

Si la *ciudadanía* es el concepto constitutivo de la democracia antigua, el principio fundador de la otra variedad es, tal vez, el

* Año en que se produjo en Inglaterra la revolución que impuso el fin del absolutismo y el predominio del parlamento sobre la monarquía. [T.]

** Elementos de la aristocracia moderamente progresistas. [T.]

señorío. El ciudadano ateniense se ufanaba de no *tener amo*, de no ser sirviente de ningún mortal. No le debía servicio ni deferencia a señor alguno, ni despilfarraba su trabajo para enriquecer a un tirano con su esfuerzo. La libertad, *eleutheria*, que su ciudadanía implicaba era la libertad del *demos con respecto* a los señoríos. La Carta Magna inglesa, en cambio, no era la declaración de un *demos* sin amo sino la de los amos mismos, que afirmaban sus privilegios feudales y la libertad *del* señorío contra la Corona, así como contra la multitud popular, tal como la *libertad* de 1688 representó el privilegio de los caballeros terratenientes y su libertad de disponer como quisiesen de sus tierras y sirvientes.

Sin duda la afirmación del privilegio aristocrático contra las monarquías usurpadoras produjo la tradición de "soberanía popular" de la cual se deriva la concepción moderna de la democracia; sin embargo el "pueblo" en cuestión no era el *demos* sino un estrato privilegiado que constituía una nación política exclusiva, situada en un espacio público entre el monarca y la multitud. Mientras que al convertir a los campesinos en ciudadanos la democracia ateniense tuvo el efecto de quebrantar la oposición inmemorial entre gobernantes y productores, la división entre terratenientes gobernantes y campesinos sometidos era una condición esencial de la "soberanía popular" tal como emergió a principios de la Europa moderna. Por un lado la fragmentación de la soberanía y el poder del señorío, que constituían el feudalismo europeo, el freno a la monarquía y a la centralización del estado que ejercieron esos principios feudales, habrían de ser la base de una nueva clase de poder estatal "limitado", la fuente de los que se denominarían después principios democráticos, como el constitucionalismo, la representación y las libertades civiles. Por otro lado el reverso del señorío feudal era un campesinado dependiente, mientras que la "nación política" que emanó de la comunidad de señores feudales retuvo su exclusividad y la subordinación política de las clases productoras.

En Inglaterra la nación política exclusiva encontró su encarnación en el parlamento que, como escribió sir Thomas Smith en el decenio de 1560,

> tiene el poder de todo el reino, tanto de su cabeza como de su cuerpo. Porque se desea que aquí esté presente todo inglés, ya sea en persona o por poder y representación, cualquiera que sea su preeminencia, dignidad

estatal o cualidad, desde el príncipe (sea éste rey o reina) hasta la persona de menor condición de Inglaterra. Y se entiende que la aprobación del parlamento es la aprobación de todos los hombres.[1]

Vale la pena señalar que a un hombre se lo consideraba "presente" en el parlamento incluso si no tenía derecho a votar por su representante. Thomas Smith, igual que otros antes y después de él, daba por sentado que una minoría con bienes representaría a la población en su conjunto.

La doctrina de la supremacía parlamentaria habría de actuar en contra del poder popular incluso cuando la nación política dejó de estar restringida a una comunidad relativamente pequeña de terratenientes y cuando el concepto de "pueblo" se amplió para incluir a la "multitud popular". Hoy en día en Gran Bretaña, por ejemplo, la política es el coto reservado de un parlamento soberano que, en última instancia, podrá tener que rendirle cuentas a sus electores; pero el "pueblo" no es realmente *soberano*. Para todo fin práctico no hay *política* –o por lo menos no política legítima– fuera del parlamento. De hecho cuanto más incluyente se ha vuelto el "pueblo" más han insistido las ideologías políticas dominantes –desde los conservadores hasta la corriente principal de los laboristas– en despolitizar el mundo fuera del parlamento y deslegitimar la política "extraparlamentaria". En paralelo con este proceso se ha dado una creciente centralización del poder parlamentario mismo en el ejecutivo, lo que ha dado por resultado algo que se parece mucho a una soberanía del gabinete o hasta del primer ministro.

En la Inglaterra de principios de la era moderna surgió un *corpus* de pensamiento político –sobre todo en las obras de James Harrington, Algernon Sidney y Henry Neville–que, en vista de lo anterior, parece ir en contra de esta tradición parlamentaria dominante. Esta escuela de teoría política, que ha llegado a ser conocida como republicanismo clásico, tenía, o parecía tener como principio organizador central, un concepto de ciudadanía que no implicaba simplemente el goce pasivo de los derechos individuales que hemos llegado a asociar con la "democracia liberal", sino una comunidad de ciudadanos activos en pos de un bien común. No obstante hay un punto fundamental en el cual los primeros republicanos modernos, como James Harrington, coincidían con sus contemporáneos "liberales": la exclusividad de la nación política.[2] La ciudadanía activa debía quedar reservada para los hombres con tierras, y tenía que excluir no sólo a las mujeres sino también a aquellos varones que, como lo expresa Harrington, carecían "de los medios para vivir por sí mismos"; es decir, quienes tenían que ganarse la vida trabajando para otros. Esta concepción de la ciudadanía tenía como núcleo la división entre la élite terrateniente y la multitud trabajadora. No es sorprendente que cuando los republicanos de esta clase buscaron modelos en la Antigüedad escogiesen la composición aristocrática ("mixta") de Esparta o de Roma, más que la de la democrática Atenas.

De hecho esa división entre la élite terrateniente y la multitud trabajadora puede haber formado parte de la esencia del republicanismo inglés clásico aún más absoluta e irreductiblemente que, digamos, del liberalismo de Locke. Cuando Harrington se propuso construir principios políticos apropiados para una sociedad en la cual no prevalecía ya el señorío feudal, no descartó por entero los principios del feudalismo. Incluso se puede decir que su concepción de la ciudadanía se modeló, en ciertos aspectos importantes, sobre principios feudales. Por un lado ya no tenía que seguir existiendo una categoría de propiedad dependiente, una división jurídica y política entre diferentes formas de propiedad de la tierra, como ocurriera entre los señores feudales y sus dependientes. Toda la propiedad de la tierra estaría política y jurídicamente privilegiada. Por el otro, la propiedad misma seguía estando definida como un estatus político y militar; en otras palabras, seguía estando caracterizada por la inextricable unidad de poder económico y político-militar que había constituido el señorío feudal.

En este sentido el republicanismo clásico era ya un anacronismo en el momento de su concepción. La propiedad de la tierra en Inglaterra estaba asumiendo ya una forma *capitalista,* en la cual el poder económico no estaba ya indisolublemente unido con el estatus jurídico, político y militar, y la riqueza dependía cada vez más del "mejoramiento" o el uso *productivo* de la propiedad, sujeto a los imperativos de un mercado competitivo. Aquí la concepción de John Locke del "mejoramiento" de la propiedad y la agricultura

[1] Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, versión de Mary Dewar, Cambridge, 1982, p. 79.

[2] En el siglo XVII no siempre eran del todo claras las diferencias prácticas entre republicanos y *whigs*, o al menos el ala más radical de éstos.

coincidía mejor con las realidades del momento.[3] Y si bien Locke mismo no era demócrata, puede afirmarse que una concepción de la propiedad como la que tenía se prestaba mejor, en última instancia, a relajar las restricciones para pertenecer como miembro a la nación política.[4] En términos simples, una vez que el poder económico de las clases terratenientes dejó de depender del estatus "extraeconómico", de los poderes jurídicos, políticos y militares del señorío, para la élite ya no era indispensable el monopolio sobre la política. En contraste, dentro de un marco dominado por una concepción esencialmente precapitalista de la propiedad, con todos sus "aderezos" jurídicos y políticos (como los llamó una vez Marx), la igualdad "formal" que hizo posible la separación capitalista entre lo "económico" y lo "político" no era ni siquiera *pensable* (literalmente), por no decir deseable.

EL CAPITALISMO Y LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

Al trasladar la sede del poder del *señorío* a la *propiedad*, el capitalismo le restó notoriedad al estatus cívico, a medida que los beneficios del privilegio político le cedían el paso a la ventaja puramente "económica". Con el tiempo esto llegó a hacer posible una nueva forma de democracia. Donde el republicanismo clásico había resuelto el problema de la élite terrateniente y la multitud trabajadora restringiendo el alcance del cuerpo ciudadano (como hubiesen querido hacer los oligarcas atenienses), la democracia capitalista o liberal iba a permitir la extensión de la ciudadanía restringiendo sus poderes (como hicieron los romanos). Donde uno proponía un cuerpo ciudadano activo pero exclusivo, en el cual las clases terratenientes gobernasen a la multitud trabajadora, el otro

[3] Véase Neal Wood, *John Locke and agrarian capitalism*, Berkeley y Los Ángeles, 1984.

[4] Para una poderosa crítica de los intentos de pintar a John Locke como demócrata véase David McNally, "Locke, levellers and liberty: Property and democracy in the thought of the first whigs", *History of Political Thought* 10(1), pp. 17-40. También yo he rebatido semejantes interpretaciones en "Locke against democracy: Consent, representation and suffrage in the *Two treatises*", *History of Political Thought* 13(4) (1992), pp. 657-689, y en "Radicalism, capitalism and historical contexts: Not only a reply to Richard Ashcraft on John Locke", *History of Political Thought* 15(3) (1994).

fue capaz –con el tiempo– de imaginar un cuerpo ciudadano incluyente pero en gran medida pasivo, que abarcaba tanto a la élite como a la multitud, pero cuya ciudadanía sería de alcance limitado.

El capitalismo transformó también de otras maneras la esfera política. La relación entre capital y trabajo presupone individuos formalmente libres e iguales, sin derechos u obligaciones prescriptivos ni privilegios o inhabilitaciones jurídicos. En Inglaterra se inició en fecha muy temprana la disociación del individuo de las instituciones e identidades corporativas (lo que se refleja, por ejemplo, en la definición que da sir Thomas Smith de una mancomunidad como "una sociedad o acción común de una multitud de hombres libres reunidos y unidos por acuerdos y pactos comunes entre ellos",[5] y en el psicologismo individualista que recorre la tradición de pensamiento británico que va de Hobbes a Locke y Hume, y más allá); y el origen del capitalismo estuvo signado por la creciente disociación del individuo (por no mencionar la propiedad individual, de identidades y obligaciones tradicionales, corporativas, prescriptivas y comunales.

La aparición de este individuo aislado tuvo –huelga decirlo– su lado positivo, cuyas implicaciones emancipatorias son subrayadas por la doctrina liberal, con su concepto constitutivo (¿mito?) del individuo soberano. Pero había también otra faceta. En cierto sentido la creación del individuo soberano fue el precio pagado por la "multitud trabajadora" para entrar a la comunidad política; o, para ser más exactos, el proceso histórico que dio origen al capitalismo y al asalariado moderno, "libre e igual", fue el mismo en el cual el campesino fue desposeído y desarraigado, disociado tanto de su propiedad como de su comunidad, junto con sus derechos comunes y tradicionales.

Consideremos brevemente lo que significa esto. El campesino de las sociedades precapitalistas, a diferencia del asalariado moderno, seguía en posesión de una propiedad –tierra, en este caso–, de los medios para trabajar y subsistir. Esto significaba que la ca-

[5] Smith, *De Republica Anglorum*, p. 57. En relación con esto resulta interesante comparar la definición de Smith con la de su contemporáneo, Jean Bodin, quien, en sus *Six books of the commonwealth*, se ocupa de "familias, colegios o cuerpos corporativos", no de hombres libres en tanto individuos, como unidades constitutivas de la mancomunidad, reflejando la realidad de Francia, donde las instituciones e identidades corporativas siguieron desempeñando un importante papel en la vida política.

pacidad del terrateniente o del estado para apropiarse de su trabajo dependía de un poder coercitivo superior, bajo la forma del estatus jurídico, político y militar. Los principales modos de extracción de plusvalor al que estaban sometidos los campesinos –renta e impuesto– solían adoptar la forma de diversos tipos de dependencia jurídica y política: servicio por deudas, servidumbre, relaciones tributarias, obligación de cumplir con trabajos de *corvée* y demás. Por ello mismo la capacidad de los campesinos para resistir o limitar su explotación por parte de señores y estados dependía en gran parte de la fuerza de su propia organización política, en particular de la comunidad aldeana. En la medida en que los campesinos eran capaces de alcanzar cierto grado de independencia política ampliando la jurisdicción de la comunidad aldeana –por ejemplo estableciendo sus propios estatutos o remplazando a los representantes del terrateniente con sus propios magistrados locales– también aumentaban su propio poder económico de apropiación y resistencia a la explotación. Pero por fuerte que llegase a ser en ocasiones la comunidad aldeana, solía perdurar una barrera insuperable a la autonomía campesina: el estado. La aldea campesina casi por doquier quedó, por decirlo así, fuera del estado y sujeta a su poder ajeno, ya que el campesino era excluido de la comunidad de ciudadanos.

Aquí es donde la democracia ateniense representa una excepción radicalmente singular. Sólo allí se superó la barrera entre el estado y la aldea, puesto que ésta se convirtió de hecho en la unidad constitutiva del estado, y los campesinos se volvieron ciudadanos. El ciudadano ateniense adquiría su estatus cívico en virtud de su pertenencia a una *deme*, unidad geográfica basada por lo general en aldeas ya existentes. Cuando Cléistenes estableció la *deme* como unidad constitutiva de la *polis* fundó de manera esencial la democracia. Eso creó una identidad cívica ajena a las diferencias de nacimiento, identidad común a la democracia y al *demos*, simbolizada por la adopción, por parte de los ciudadanos atenienses, de un *demotikon*, un nombre de *deme*, como algo diferente del patronímico (al que de hecho nunca remplazó, sobre todo en el caso de la aristocracia). Pero algo aún más fundamental es que las reformas de Cléistenes "politizaron el campo ático y enraizaron allí la identidad política".[6] Representaban, en otras palabras, la incorporación

[6] Robin Osborne, *Demos: The discovery of classical Attika*, Cambridge, 1985, p. 189.

de la aldea al estado, y del campesino a la comunidad cívica. El corolario económico de este estatus político fue para el campesino un grado excepcional de libertad respecto a las exacciones "extraeconómicas" bajo la forma de rentas o impuestos.[7]

En contraste, el campesino medieval seguía estando firmemente excluido del estado y concomitantemente más sujeto a la extracción extraeconómica de plusvalor. Las instituciones y solidaridades de la comunidad aldeana podían brindarle cierta protección contra los señores y los estados (aunque también podía servir como medio de control señorial, como ocurría, por ejemplo, en las cortes de los feudos ingleses), pero el estado mismo era ajeno y representaba un espacio exclusivo de los señores feudales. Y a medida que la "parcelización de la soberanía" feudal cedía el paso a estados más centralizados, la exclusividad de esta esfera política sobrevivió en la nación política privilegiada.[8] Por último, mientras las relaciones feudales iban dejándole lugar al capitalismo, específicamente en Inglaterra, incluso la mediación de la comunidad aldeana, que se había interpuesto entre el campesino y el terrateniente, terminó por perderse. El individuo y su propiedad se desarraigaron de la comunidad a medida que la producción quedaba cada vez más fuera de las reglamentaciones comunitarias, ya fuese de la corte feudal o de la comunidad aldeana (el ejemplo más obvio de este proceso es la sustitución del sistema inglés de campos abiertos por los cercados); la tenencia tradicional se convirtió en arrendamiento económico, sujeto a las presiones competitivas impersonales del mercado; los pequeños medieros perdieron su derecho de uso acostumbrado sobre las tierras comunes; iban siendo cada vez más desposeídos, ya fuese por el desahucio coercitivo o por las presiones económicas de la competencia. Con el paso del tiempo, a medida que la propiedad de la tierra se fue concentrando más y más, el campesinado les cedió el paso a los grandes terratenientes, por un lado, y a los jornaleros sin bienes, por el otro. Al final la "liberación" del individuo fue completa, cuando el capitalismo, con su

[7] Más al respecto en mi libro *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*, Londres, 1988, pp. 101-107.

[8] Para un análisis de la relación entre campesinos, señores y el estado en la Europa medieval y de principios de la edad moderna véase Robert Brenner, "The agrarian roots of European capitalism", en T.H. Aston y C.H.E. Philpin (eds.), *The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge, 1985, pp. 213-327.

indiferencia a las identidades "extraeconómicas" de la multitud trabajadora, disipó los atributos prescriptivos y las diferencias "extraeconómicas" en el solvente del mercado de trabajo, en el cual los individuos se convierten en unidades de trabajo intercambiables, abstraídas de toda identidad personal o social específica.

Cuando la "multitud trabajadora" ingresó finalmente a la comunidad de ciudadanos fue como agregado de esos individuos aislados, sin propiedad y abstraídos de las solidaridades comunales. Desde luego, la disolución de las identidades prescriptivas tradicionales y de las desigualdades jurídicas representó un avance para esos individuos, ahora "libres e iguales", y la adquisición de la ciudadanía les confirió nuevos poderes, derechos y facultades. Pero no podemos calcular sus ganancias y pérdidas sin recordar que el supuesto histórico de su ciudadanía era la *devaluación* de la esfera política, la nueva relación entre lo "económico" y lo "político" que había reducido la importancia de la ciudadanía y transferido algunos de sus poderes, antes exclusivos, al dominio puramente económico de la propiedad privada y el mercado, donde la mera ventaja económica ocupa el lugar del privilegio jurídico y el monopolio político. La devaluación de la ciudadanía implícita en las relaciones sociales capitalistas es un atributo esencial de la democracia moderna. Por esa razón la tendencia de la doctrina liberal a representar los desarrollos históricos que produjeron la ciudadanía formal como un simple reforzamiento de la libertad individual –la liberación del individuo de un estado arbitrario, así como de las restricciones de la tradición y de las jerarquías prescriptiva, de las represiones de la comunidad o las demandas de la virtud cívica– es imperdonablemente unilateral.

Tampoco podemos evaluar los efectos ideológicos de la relación moderna entre el ciudadano individual y la comunidad cívica o *nación* sin considerar en qué grado esa "comunidad imaginaria" es una ficción, una abstracción mítica, en conflicto con la experiencia de la vida cotidiana del ciudadano.[9] Sin duda la nación puede ser lo bastante real como para inspirar a los individuos a morir por su país, pero tenemos que ver hasta qué punto esta abstracción puede servir también como recurso ideológico para negar u ocultar la experiencia más inmediata de los individuos, para disgregar y

[9] Sobre la nación como "comunidad imaginaria" véase Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres, 1983.

deslegitimizar, o al menos despolitizar, las solidaridades que se yerguen entre los niveles del individuo y la nación, como las que se forjan en el lugar de trabajo, la comunidad local o la experiencia de clase compartida. Cuando la nación política era privilegiada y exclusiva, la "mancomunidad" en gran medida correspondía a una comunidad real de interés entre la aristocracia terrateniente. En las democracias modernas, en que la comunidad civil une los extremos de desigualdad social e intereses en conflicto, el "bien común" compartido por los ciudadanos debe ser un concepto mucho más sutilmente abstracto.

En este caso, de nuevo, el contraste con la antigua democracia es sorprendente. Basada en los cimientos del *deme*, la *polis* democrática se construyó sobre lo que Aristóteles llamó comunidad *natural* en la *Ética a Nicómaco*. Las consecuencias tangibles de la ciudadanía campesina sugieren que esta "comunidad real" tenía implicaciones políticas reales. La contradicción entre la comunidad civil y las realidades de la vida social tampoco fue tan grande en la democracia ateniense como lo es en el estado democrático moderno. La democracia liberal moderna tiene en común con la democracia griega antigua una disociación de la identidad civil del estatus socioeconómico, lo que permite la coexistencia de la igualdad política formal con la desigualdad de clases. Pero esta similitud disfraza una diferencia más profunda entre las dos formas de democracia, que refleja relaciones radicalmente diferentes entre los planos "político" y "social" o "económico" en los dos casos.

Como afirmé en el capítulo 6, en la antigua democracia ateniense el derecho a la ciudadanía no estaba determinado por el estatus socioeconómico; pero el poder de apropiación y las relaciones entre las clases estaban directamente afectados por la ciudadanía democrática. En Atenas ciudadanía democrática significaba que los pequeños productores, y los campesinos en particular, en gran medida estaban libres de la explotación "extraeconómica". Su participación política –en la asamblea, en los tribunales y en las calles– limitaba su explotación económica. Al mismo tiempo, a diferencia de los obreros en el capitalismo, aún no estaban sometidos a las compulsiones "económicas" de la falta de propiedades. La libertad política y la económica eran inseparables: la libertad doble del *demos* en su significado simultáneo de estatus político y clase social, el pueblo común y los pobres; mientras que la igualdad política no sólo coexistió con la desigualdad socioeconómica, sino que la mo-

dificó sustancialmente. En este sentido, la democracia en Atenas no era "formal" sino sustantiva.

En la democracia capitalista, la separación entre el estatus civil y la posición de clase opera en ambas direcciones: la posición socioeconómica no determina el derecho a la ciudadanía –y eso es precisamente lo que significa *democrático* en la democracia capitalista– sino que, debido a que el poder del capitalista para apropiarse del trabajo excedente de los obreros no depende de un estatus jurídico o cívico privilegiado, la igualdad civil no afecta directamente ni modifica significativamente la desigualdad de clases; y justamente esto limita a la democracia en el capitalismo. Las relaciones de clases entre el capital y la fuerza de trabajo pueden sobrevivir hasta con una igualdad jurídica y el sufragio universal. En ese sentido, la igualdad política en la democracia capitalista no sólo coexiste con la desigualdad económica, sino que la deja fundamentalmente intacta.

LA REDEFINICIÓN ESTADUNIDENSE DE LA DEMOCRACIA

El capitalismo hizo posible, pues, concebir la "democracia formal", una forma de igualdad cívica que pudiera coexistir con la desigualdad social y dejar a las relaciones económicas entre la "élite" y la "multitud obrera" en su sitio. Sin embargo, sobra decir que la *posibilidad* conceptual de "democracia formal" no constituyó una realidad histórica. Tendría que haber muchas luchas largas y arduas antes de que el "pueblo" llegara a abarcar a la multitud trabajadora, para no hablar de las mujeres. Es curioso que en las ideologías dominantes de la cultura política angloamericana estas luchas no hayan hecho época en la historia de la democracia. En los cánones del liberalismo de habla inglesa, el principal camino hacia la democracia moderna pasa por Roma, la Carta Magna, la Petición de Derechos y la Revolución Gloriosa, pero no por Atenas, los *levellers*, los *diggers** ni el cartismo. No se trata simplemente de que el registro histórico pertenezca a los ganadores; ya que si en el año 1688 ni los *levellers* ni los *diggers* representan a los ganadores, ¿no debería la historia registrar que la democracia estuvo en el lado de los perdedores?

* *Levellers*: grupo radical, durante la guerra civil inglesa, que se levantó defendiendo un programa de reformas constitucionales para asegurar la igualdad ante la ley, sobre todo en derechos políticos y económicos y contra toda forma de privilegio de la iglesia. *Diggers*: en Inglaterra, miembros de un grupo que comenzó en 1649 a cultivar en tierras comunales en protesta contra la propiedad privada.

Aquí justamente la experiencia estadunidense fue decisiva. Los liberales ingleses pudieron conformarse largo tiempo con celebrar los avances del parlamento sin proclamar la victoria de la *democracia*. Los estadunidenses no tuvieron esa opción. A pesar del hecho de que en la lucha por determinar la forma de la nueva república fueron los antidemócratas los que ganaron, incluso en el momento de la fundación el impulso hacia la democracia masiva ya era demasiado fuerte para que esa victoria fuera completa. En este caso también la ideología dominante separó a la élite gobernante de la multitud gobernada; y los federalistas pudieron haber deseado, si hubiera sido posible, crear una nación política exclusiva, una aristocracia de ciudadanos con propiedades en la que la propiedad –específicamente la propiedad territorial– siguió siendo un estatus privilegiado jurídico/político/militar. Pero la realidad económica y política en las colonias ya había cancelado esa opción. La propiedad había descartado irremediablemente sus "adornos" extraeconómicos, en una economía basada en el intercambio de mercancías y modos de apropiación puramente "económicos", que socavaron la nítida división entre la propiedad políticamente privilegiada y la multitud trabajadora sin privilegios. Y la experiencia colonial que culminó en la revolución había creado una plebe políticamente activa.

Por lo tanto, el federalismo se enfrentó a la tarea sin precedentes de preservar lo que se pudiera de la división entre la masa y la élite en el contexto de un derecho político cada vez más democrático y una ciudadanía cada vez más activa. Ahora se reconoce más generalmente que no hace mucho tiempo que la democracia de Estados Unidos se vio profundamente mancillada en sus cimientos mismos por la exclusión de las mujeres, la opresión de los esclavos y un colonialismo genocida en relación con los pueblos indígenas. Lo que puede no ser tan evidente son los principios antidemocráticos contenidos en la idea de la ciudadanía democrática misma, tal como la definieron los "Padres Fundadores". Los redactores de la Constitución se embarcaron en el primer experimento de diseñar un conjunto de instituciones políticas que abarcarían y al mismo tiempo reducirían el poder popular, en un contexto en el que

ya no era posible mantener un cuerpo de ciudadanos exclusivo. Cuando no se contaba con la opción de una ciudadanía activa sino exclusiva, sería necesario crear un cuerpo de ciudadanos inclusivo pero pasivo, con una perspectiva limitada de sus facultades políticas.

El ideal federalista pudo haber sido crear una aristocracia que combinara la riqueza con la virtud republicana (ideal que inevitablemente abriría paso al dominio de la riqueza sola); pero su tarea práctica consistía en sostener una oligarquía propietaria con el apoyo electoral de una multitud popular. Esto también requirió que los federalistas produjeran una ideología, específicamente una redefinición de la democracia, que disimularía las ambigüedades de su proyecto oligárquico. Fueron los vencedores antidemocráticos en Estados Unidos los que dieron al mundo moderno su definición de democracia, una definición en que la dilución del poder popular es un ingrediente esencial. A pesar de que las instituciones políticas estadunidenses no han sido imitadas dondequiera, el experimento estadunidense ha dejado este legado universal.[10]

En el capítulo anterior cité un pasaje de la obra *Protágoras* de Platón que se refería a la práctica ateniense de dejar a los zapateros y a los herreros, ricos y pobres por igual, hacer juicios políticos. Este pasaje, que da expresión al principio democrático de *isegoria*, no sólo libertad sino también igualdad de palabra, identifica claramente la esencia de la democracia ateniense. En contraste, en este caso se presenta una cita del *Federalist*, 35, de Alexander Hamilton:

> La idea de la representación real de todas las clases del pueblo, por individuos de cada clase, es completamente visionaria [...] Con pocas excepciones, los mecánicos y los fabricantes siempre estarán inclinados a dar su voto a los comerciantes, de preferencia a las personas de su propia profesión o rama [...] ellos están conscientes de que, por mucho que puedan confiar, y con sobrada razón, en su buen sentido, sus intereses estarán efectivamente mejor promovidos por los comerciantes que por ellos mismos. Saben que sus hábitos en la vida no han sido tales que les hayan dado las dotes sin las cuales, en una asamblea de deliberación, las más grandes habilidades son en mayor medida inútiles [...] Por lo tanto, debemos considerar a los comerciantes como los representantes naturales de todas estas clases de la comunidad.

[10] Para un análisis revelador de este modelo y sus implicaciones véase Peter Manicas, "The foreclosure of democracy in America", *History of Political Thought* 9(1), 1988, pp. 137-160. Sobre los federalistas en el contexto de los debates en torno a la Constitución y que desembocaron en ella véase Gordon S. Wood, *The creation of the American Republic, 1776-1787*, Nueva York, 1972.

Algunas de las diferencias más importantes entre la democracia antigua y la moderna se sintetizan en estas dos citas. Alexander Hamilton está enunciando los principios de lo que en otro lugar llama "democracia representativa", una idea sin precedente histórico en el mundo antiguo, una innovación americana. En este caso los zapateros y los herreros están representados por sus superiores sociales. Lo que está en juego en este contraste *no* es simplemente la distinción convencional entre la democracia directa y la representativa. Hay otras diferencias más fundamentales de principio entre los dos conceptos de democracia contenidos en estas dos citas.

El concepto de *isegoria* posiblemente es el concepto más distintivo que se asocia a la democracia ateniense, el más distante de cualquier concepto análogo en la democracia liberal moderna –incluyendo su aproximación más cercana, el concepto moderno de libertad de palabra. Alexander Hamilton sin duda alguna era defensor de la libertad de palabra en el sentido moderno liberal democrático, que tiene que ver con proteger el derecho de los ciudadanos a expresarse sin interferencia, en especial por parte del estado. Pero en el concepto de Hamilton no hay incompatibilidad entre la defensa de las libertades civiles, entre las que la libertad de expresión tiene preeminencia, y la opinión de que en el ámbito político es el comerciante acaudalado el representante natural del artesano humilde. El hombre con propiedades hablará políticamente por el zapatero o el herrero. Desde luego que Hamilton no propone acallar estas voces populares. Tampoco intenta privarlas del derecho de elegir a sus representantes. Evidentemente, con cierta renuencia está obligado a aceptar un privilegio un tanto amplio y socialmente inclusivo o "democrático". Pero, al igual que muchos antidemócratas antes que él, hace ciertas suposiciones acerca de la representación de acuerdo con la cual la multitud obrera, como la "persona de nivel más inferior" de sir Thomas Smith, debe encontrar su voz política en sus superiores sociales.

Estas suposiciones también tienen que colocarse en el contexto de la opinión federalista de que la representación no es una forma

de implantar sino de *evitar*, o por lo menos de sortear parcialmente la democracia. Su argumento no era que la representación es necesaria en una gran república, sino, por el contrario, que una gran república es deseable para que la representación sea inevitable –y cuanto menor sea la proporción entre representantes y representados, y mayor sea la distancia entre ellos, mejor. Como Madison señala en el *Federalist*, 10, el efecto de la representación es "depurar y ensanchar la opinión pública, pasándola por el medio de un cuerpo elegido de ciudadanos". Y una república extensa es claramente preferible a una pequeña, "más favorable para la elección de los guardianes adecuados del bien público", con base en "dos consideraciones obvias": que habrá una proporción menor entre representantes y representados y que cada representante será elegido por un electorado mayor. En otras palabras, la representación tiene el propósito de actuar como un *filtro*. En este aspecto, el concepto federalista de representación –y especialmente el de Hamilton– es la antítesis misma de *isegoria*.

Nos hemos acostumbrado tanto a la fórmula "democracia representativa" que tendemos a olvidar la novedad de la idea norteamericana. En su forma federalista, en todo caso, significó que algo hasta ahora percibido como la *antítesis* del autogobierno democrático ahora no sólo era compatible sino constitutivo de la democracia: no el *ejercicio* del poder político, sino *renunciar* a él, *transferirlo* a otros, su *enajenación*.

La enajenación del poder político estaba tan alejada del concepto griego de la democracia que hasta la elección podía considerarse una práctica oligárquica, que las democracias podrían adoptar para ciertos propósitos específicos pero que no pertenecía a la esencia de la constitución democrática. Así, al describir cómo se redactaría una constitución "mixta" con elementos de los principales tipos constitucionales, como la oligarquía y la democracia, Aristóteles sugiere la inclusión de la elección como una característica oligárquica. Era oligárquica porque tendía a favorecer a los *gnorimoi*, los notables, los ricos y bien nacidos que tenían menos probabilidades de aceptar la democracia. Los atenienses podían recurrir a la elección en el caso de los oficios que requerían una experiencia estrictamente técnica, sobre todo los cargos financieros y militares más altos (como el cargo militar de *strategos* para el que fue elegido Pericles); pero dichos puestos iban acompañados de estrictas medidas para asegurar cuentas claras, y se entendían abiertamente

como excepciones a la regla de que se puede suponer que todos los ciudadanos poseen el tipo de conocimientos cívicos necesarios para las funciones políticas generales. El método democrático por excelencia fue la selección por sorteo, práctica que, aunque reconoce las limitaciones prácticas impuestas por el tipo de estado y el número de ciudadanos, abarca un criterio de selección en principio opuesto a la enajenación de la ciudadanía y la suposición de que el *demos* es políticamente incompetente.

La república estadunidense estableció firmemente una definición de democracia en la que la transferencia de poder a los "representantes del poder" constituía no sólo una concesión necesaria en cuanto al tamaño y la complejidad, sino más bien la esencia de la democracia misma. Por lo tanto, los estadunidenses, aunque no inventaron la representación, pueden recibir el reconocimiento de haber establecido una idea constitutiva esencial de la democracia moderna: su identificación con la enajenación del poder. Pero, de nuevo, el punto crítico en este caso no es simplemente la sustitución de la democracia representativa por la directa. Sin duda alguna hay muchas razones para favorecer la representación hasta en el sistema de gobierno más democrático. El punto en cuestión en este caso es más bien la suposición en la que se basó la concepcióno federalista de representación. No sólo concibieron los "Padres Fundadores" la representación como un medio de *distanciar* al pueblo de la política, sino que la defendieron por la misma razón por la que los demócratas atenienses sospechaban de las elecciones: porque favorecían a la clase propietaria. La "democracia representativa", al igual que una de las mezclas de Aristóteles, es la democracia civilizada con un toque de oligarquía.

UN "PUEBLO" SIN CONTENIDO SOCIAL

El argumento federalista, que se esgrime en un concepto del "bien público" más lejano que cercano de la voluntad de los ciudadanos, refleja una noción muy particular de ciudadanía que contrasta de manera marcada con la antigua idea ateniense. El moderno concepto estadunidense de ciudadanía puede ser más inclusivo y universalista que el ateniense, más indiferente a las particularidades del parentesco, los lazos de sangre o la etnia. En este aspecto, es

más parecido a la ciudadanía de la antigua Roma que la ateniense. Pero si la ciudadanía en Estados Unidos tiene más en común con la identidad cívica romana que la griega en su universalidad, su capacidad para abarcar "extraños" también puede tener algo más en común con Roma (no sólo la republicana sino también la imperial) en este aspecto, esto es, una mayor distancia entre el "pueblo" y la esfera de acción política, una conexión menos inmediata entre la ciudadanía y la participación política. La ciudadanía en Estados Unidos, al igual que la de Roma, puede ser más expansiva e inclusiva que la ciudadanía democrática de Atenas, pero también puede ser más *abstracta* y más pasiva.

Si los "Padres Fundadores" tuvieran la intención de crear este tipo de ciudadanía pasiva, o por lo menos de templar el activismo cívico de la cultura revolucionaria, difiere de la democracia ateniense en otro aspecto: se ha dicho que tanto en el caso estadunidense como en el ateniense el surgimiento de la democracia resultó, entre otras cosas, de "una cultura democrática preexistente" fuera del dominio político, de hábitos igualitarios en la "sociedad civil".[11] Se sugiere que la ley fundacional de Cléistenes tuvo el efecto de institucionalizar esta cultura democrática preexistente. Pero, si es así, entonces la Constitución de Estados Unidos está relacionada con su cultura democrática preexistente en un sentido un tanto diferente.

Los fundadores de la constitución de Estados Unidos no sólo se enfrentaron a una cultura democrática sino a instituciones democráticas bien desarrolladas; y les importaba tanto *contener* como consolidar los hábitos democráticos que se habían establecido en la América colonial y revolucionaria no sólo entre la "sociedad civil" sino incluso en la esfera política, desde las reuniones en las ciudades hasta las asambleas de representantes. Alcanzaron el efecto deseado en parte al ampliar la distancia entre la identidad y la acción cívica en el espacio público, no sólo interponiendo el filtro de representación entre la esfera ciudadana y la política sino hasta por medio de un desplazamiento geográfico literal. Mientras que Cléistenes hizo del *deme* local la base de la ciudadanía ateniense, los federalistas hicieron su mejor esfuerzo para cambiar el punto

[11] Véase W.R. Connor, "Festival and democracy", en Charles Hedrick y Josiah Ober (eds.), *Democracy ancient and modern*, manuscrito no publicado, 1994.

focal de la política de la localidad al centro federal.

El hecho de que algunos antifederalistas hayan atacado las implicaciones antidemocráticas de la constitución propuesta rechazando la fórmula con la que iniciaba la constitución, "Nosotros, el Pueblo...", dice mucho acerca del significado de ciudadanía y soberanía popular tal como las concebían los Padres Fundadores.[12] Esta fórmula, aparentemente el llamado menos ambiguo a la soberanía popular, les parecía todo lo contrario a sus críticos, una receta para el despotismo, para una extensión del imperio gobernado desde el centro por un estado no representativo y tiránico. Para estos críticos, la fórmula más democrática, que cerraría la distancia entre el pueblo y el ámbito de la política, hubiera sido: "Nosotros, los estados..." De acuerdo con dichos antifederalistas, la invocación que los federalistas hacían "del pueblo" era simplemente un medio de investir al gobierno federal de una verdadera soberanía, dándole el sello de soberanía popular pero pasando por encima de las instituciones más cercanas al pueblo y convirtiendo al gobierno republicano en uno imperial.

Posteriormente los estadunidenses habrían de descubrir las posibilidades antidemocráticas en la doctrina de los "derechos de los estados" que no pudieron haber previsto los críticos ni los defensores anteriores de la Constitución; pero para sus contemporáneos parecía claro que los federalistas invocaban la soberanía popular en apoyo a un esfuerzo por apartar al pueblo de la política y redefinir la ciudadanía, inclinando la balanza de un activismo republicano a una pasividad imperial. Al igual que el *demos* ateniense, el "pueblo" ya no estaba definido como una comunidad de ciudadanos activos, sino como una colección desagregada de individuos particulares cuyo aspecto público estaba representado por un estado central distante. En contraste con la antigua concepción de ciudadanía como la *participación* en una comunidad política, hasta el concepto de *derechos* individuales, que pudo haber sido la mayor afirmación de superioridad de la democracia moderna sobre la variedad antigua, lleva la connotación de pasividad.[13]

El "pueblo" sufrió otra transformación significativa a manos de los federalistas que de nuevo aparta de manera importante su con-

[12] Para un análisis de este punto véase G. Wood, *Creation*, pp. 526-527.

[13] Véase Martin Ostwald, "Shares and rights: 'Citizenship' Greek and American style", en Herick Ober, *Democracy*.

cepto de democracia de los principios abarcados en la idea de *isegoria*. La posibilidad misma de conciliar el concepto particular de representación de Hamilton con la idea de democracia requirió una innovación importante, que sigue formando parte de nuestra definición actual de democracia. Hubiera sido muy difícil para los atenienses asimilar el concepto mismo de "democracia representativa", pero me puedo imaginar conceptos de representación basados en supuestos más democráticos que los de Hamilton (y no menos los de Tom Paine). Aquí lo más importante es el hecho de que el concepto de Hamilton requirió la eliminación completa de cualquier contenido social del concepto de democracia y una concepción política del "pueblo" en la que se suprimieron las connotaciones sociales.

Consideremos, en contraste, la definición clásica que hace Aristóteles de la democracia como una constitución en la que "los nacidos libres y los pobres controlan el gobierno –quienes al mismo tiempo son mayoría" (*Política*, 1290*b*), a diferencia de la de oligarquía, en la que "los ricos y mejor nacidos controlan el gobierno –quienes al mismo tiempo son una minoría". Los criterios sociales –pobreza en un caso, riqueza y alta tasa de nacimientos en el otro– representan un papel importante en estas definiciones. En realidad, sobrepasan el criterio numérico. Aristóteles hace énfasis en el hecho de que la verdadera diferencia entre la democracia y la oligarquía es la diferencia entre la pobreza y la riqueza (1279*b*), de modo que una *polis* sería democrática aun en el poco probable caso de que sus gobernantes pobres fueran al mismo tiempo una minoría.

En su presentación de una *polis* ideal, Aristóteles propone una distinción social más específica que puede haber sido más decisiva que la división entre ricos y pobres (*Política*, 1328*a*-1329*a*). En la *polis*, sugiere, como en cualquier otro compuesto natural, hay una diferencia entre los elementos que son parte integral y los que son condiciones necesarias. Los segundos sirven meramente a los primeros y no se pueden considerar partes orgánicas del todo. En la *polis*, las "condiciones" son personas que trabajan para satisfacer las necesidades de la comunidad, ya sean hombres libres o esclavos, mientras que las "partes" son hombres que tienen propiedades. La categoría de personas "necesarias" –que no pueden ser "partes" orgánicas, o ciudadanos, de la *polis* ideal– comprende a los *banausoi*, los que se dedican a las artes e intercambios "básicos y mecánicos", así como otros –pequeños granjeros– que deben trabajar para vivir y no tienen tiempo libre (¿ni libertad de espíritu?) para "producir bienes" y participar en la política. Ésta puede ser, pues, la línea crítica de división entre los oligarcas y los demócratas: el que define si la gente "necesaria" debe incluirse en el cuerpo de ciudadanos.

Las distinciones sociales que hacen los antidemócratas griegos –entre las condiciones y partes de la *polis*, o gente "necesaria" y buena o valiosa, *kaloi kagathoi* o *chrestoi*– también definió el concepto antidemocrático de libertad, en comparación con el ideal de libertad constitucional y democrático, *eleutheria*. Los críticos de la democracia podrían oponerse por completo a la *eleutheria* por identificarla con el libertinaje y el desorden social; pero ésta fue sólo una estrategia adoptada por los oligarcas y los opositores filosóficos de la democracia. Otra fue redefinir *eleutheria* de modo que excluyera a los trabajadores, artesanos o comerciantes que *no* eran esclavos. Por ejemplo, en la *Retórica* (1367*a*) Aristóteles define al *eleutheros* como un caballero que no vive a costa de nadie ni está entregado a nadie porque no se dedica a un oficio sórdido o menor –por esta razón, sostiene Aristóteles en una rara observación, el cabello largo en Esparta era un símbolo de nobleza, la marca de un hombre libre, ya que es difícil hacer un trabajo menor con el cabello largo. Y lo que dice en la *Política* acerca del estado ideal, entre otras cosas, sugiere que esta distinción –no la distinción entre los hombres libres y los esclavos, sino entre los caballeros y los *banausoi*, así como otras personas "necesarias"– no sólo tiene implicaciones sociales sino políticas y constitucionales. En este caso, todos los que satisfacen las necesidades básicas de la comunidad –granjeros, artesanos y tenderos– no pueden ser ciudadanos en lo absoluto.

Sobra decir que este tipo de distinción entre la libertad y el servilismo es aún más enfática en Platón, para quien estar atado a una necesidad material es una descalificación insuperable para practicar el arte de la política. Por ejemplo, en el *Político* (289*c ss*) cualquier persona que abastezca los bienes y servicios necesarios, cualquier practicante de las artes "contributorias", es básicamente servil e inepto para las artes políticas –por ejemplo, el trabajo agrícola debe ser realizado siempre por esclavos extranjeros. Así, tanto para Platón como para Aristóteles la distinción entre libertad y servilismo, *douleia*, debe corresponder no sólo a la diferencia jurí-

dica entre hombres libres y esclavos, sino también a la diferencia entre los que no tienen necesidad de trabajar y quienes están obligados a trabajar para vivir.

La definición de M.I. Finley de que "el hombre libre era el que no vivía bajo la coerción ni era empleado para el beneficio de otro; el que de preferencia vivía en su terreno ancestral, con sus santuarios y sus tumbas ancestrales", sugiere que este concepto de *eleutheria* no estaba tan distante de por lo menos algunos de sus usos convencionales.[14] Pero si éste era en realidad el uso convencional, hubiera habido algunas diferencias significativas entre la forma en que el ciudadano ateniense normal comprendía sus implicaciones y el significado que le atribuían Platón o Aristóteles. Para estos opositores de la democracia, no podría decirse que siquiera el artesano y el pequeño granjero independiente eran libres en este sentido, en la medida en que su modo de vida dependía de abastecer –y vender– los bienes y servicios necesarios a otros. Dudo que el ciudadano artesano o el campesino ateniense hubieran estado dispuestos a aceptar esta definición extendida de *douleia*, aunque fuera metafórica. Pero lo principal es que para el demócrata no hubiera sido la pertinente para definir la ciudadanía, mientras que para Platón y Aristóteles sí lo hubiera sido, por lo menos idealmente. Aun en la *polis* aristotélica más viable, hay un cuestionamiento sobre la ciudadanía de los artesanos, sin mencionar a los trabajadores contratados.

Esto no quiere decir que la definición aristotélica de democracia fuera la convencional. El propio concepto de *demokratia* puede haber sido originalmente una acuñación antidemocrática;[15] y también fueron antidemócratas los que probablemente definieron la democracia como un gobierno por el *demos* en su significado *social*, las clases bajas o los pobres. Pericles, un demócrata moderado, definió la constitución ateniense no como una forma de gobierno de las clases, sino simplemente como un gobierno de la mayoría y no de la minoría. Sin embargo, para su definición fue decisivo que el rango no fuera el criterio para los honores públicos y que la pobreza no fuera un obstáculo para ocupar un cargo. Para Pericles, al igual que para Aristóteles, una *polis* gobernada por una comunidad política que no incluyera al *demos* en su significado social no habría calificado como democracia.[16]

[14] M.I. Finley, *Ancient slavery and modern ideology*, Londres, 1980, p. 90.
[15] Véase Paul Cartledge, "Comparatively equal", en Hedrick y Ober, *Democracy*.

Como Aristóteles, tal vez Pericles no definió la democracia como un gobierno de los pobres; pero era un gobierno de la mayoría *incluyendo* a los pobres. Más que eso, era democracia precisamente *porque* la comunidad política incluía a los pobres. De hecho, la fusión de significados en que *demos* denotaba tanto las clases bajas como la comunidad política como un todo sugiere una cultura democrática. Es como si la categoría romana de *plebs*, con todas sus connotaciones sociales, hubiera remplazado a la categoría *populus* –e incluso éste no transmite por entero las implicaciones democráticas del uso griego, ya que *plebs*, a diferencia de *demos*, no se podía identificar con los pobres o las masas.

En el contexto griego la definición política del *demos* mismo tenía un significado social porque deliberadamente se oponía a la exclusión de las clases bajas de la política, como los zapateros y los herreros. En cambio, cuando los federalistas se referían al "pueblo" como una categoría política, no era con el fin de afirmar los derechos de los "mecánicos" en contra de quienes pretendían excluirlos de la esfera pública. Por el contrario, hay pruebas suficientes, incluso en los pronunciamientos explícitos de los líderes federalistas, de que su propósito –y el propósito de muchas disposiciones de la Constitución– era diluir el poder de la multitud popular, en particular en defensa de la propiedad.[17] En este caso se invocaba al pueblo para apoyar *menos* principios democráticos y no *más*.

En lenguaje federalista, el "pueblo" era, al igual que en griego, una categoría política inclusiva; pero en este caso el objetivo de la definición política no era resaltar la igualdad política de quienes no tenían igualdad social; tenía más que ver con resaltar el poder del gobierno federal; y si el criterio de la clase social debiera carecer de relevancia política, no sólo era en el sentido de que la pobreza o el rango sin distinción no constituyeran un obstáculo formal para un cargo público, sino más específicamente en el sentido de que

[16] Tucídides, *The Peloponessian war*, II, p. 37 [*Historia de la guerra del Peloponeso*, varias ed. en esp.].
[17] Las opiniones de Hamilton son bastante claras, pero hasta Madison, que era más "jeffersoniano", sintió la necesidad de diluir los poderes de la turba para la protección de la propiedad. Véase, por ejemplo, G. Wood, *Creation*, pp. 221, 410-411, 503-504.

el equilibrio del poder de las clases de ninguna manera representaría un criterio de la democracia. En efecto, no habría incompatibilidad entre la democracia y el gobierno de los ricos. Es en este sentido en el que los criterios sociales siguen careciendo de relevancia política en la actualidad; y la definición moderna de democracia difícilmente es menos compatible con el gobierno de los ricos de lo que fue para Alexander Hamilton.

Había un fundamento estructural tras estas diferencias en la relación entre los significados político y social de "pueblo" tal como se concibió respectivamente en Atenas y en los Estados Unidos posrevolucionarios. Cualesquiera que fueran sus inclinaciones, los federalistas ya no tenían la opción, como las clases gobernantes de cualquier otro sitio, de definir al "pueblo" con precisión, como sinónimo de una nación política exclusiva. La experiencia política de las colonias y la revolución provocaron que se descartara (aunque, desde luego, las mujeres y los esclavos por definición quedaban excluidos de la nación política). Pero existía otra posibilidad para los estadunidenses que no había existido para los griegos: desplazar a la democracia a una esfera puramente política, distinta y separada de la "sociedad civil" o de la "economía". En Atenas no había esa división tan clara entre el "estado" y la "sociedad civil", ni una "economía" distinta y autónoma, ni siquiera un concepto de estado distinto de la comunidad de ciudadanos; no había una estado de "Atenas" o de "Ática", sólo "los atenienses".

En otras palabras, los poderes y derechos políticos y económicos no se separaban con tanta facilidad en Atenas como en Estados Unidos, en donde la propiedad ya estaba alcanzando una definición puramente "económica", separada del privilegio jurídico o del poder político, y en la que la "economía" estaba adquiriendo vida por sí misma. Grandes segmentos de la experiencia y la actividad humanas y muchas variedades de opresión e indignidad quedaron intocados por la igualdad política. Si la ciudadanía estaba predominando sobre otras identidades sociales más particularistas, al mismo tiempo en muchos sentidos estaba perdiendo importancia.

La posibilidad de una democracia carente de contenido social –y la ausencia de cualquier posibilidad de este tipo en la antigua Grecia– de nuevo está relacionada con las grandes diferencias en las relaciones sociales de propiedad entre la Grecia antigua y el capitalismo moderno. He sugerido que la estructura social del capitalismo cambia el significado de la ciudadanía, de tal modo que

la universalidad de los derechos políticos –en particular el sufragio adulto universal– deja intactas las relaciones de propiedad y el poder de apropiación en una forma que nunca antes había ocurrido. Es el capitalismo el que hace posible una forma de democracia en la que la igualdad formal de los derechos políticos tiene un efecto mínimo sobre las desigualdades o las relaciones de dominio y explotación en otras esferas. Estos avances fueron lo bastante grandes en los Estados Unidos de finales del siglo XVIII como para hacer posible una redefinición de la democracia sin un contenido social, el invento de la "democracia formal", así como la supresión de los criterios sociales en la definición de la democracia y en la concepción de la libertad asociada a ésta. Por lo tanto, los federalistas tuvieron la posibilidad de reivindicar el lenguaje de la democracia al tiempo que categóricamente se desligaban del gobierno por parte del *demos* en su significado griego original. Por primera vez, "democracia" podía significar algo completamente diferente de lo que significó para los griegos.

Para los federalistas en particular, la antigua democracia era un modelo que explícitamente había que evitar; era el gobierno de la turba, la tiranía de la mayoría, etc. Pero lo que hizo de éste un problema conceptual tan interesante fue que, en las condiciones de unos Estados Unidos posrevolucionarios, tenían que rechazar la antigua democracia no en nombre de un ideal político opositor ni en el nombre de la oligarquía, sino en el nombre de la democracia misma. La experiencia colonial y revolucionaria ya había hecho imposible rechazar la democracia rotundamente, como lo habían venido haciendo descaradamente las clases gobernantes y propietarias durante siglos y continuarían haciéndolo durante algún tiempo en cualquier otro sitio. Las realidades políticas de Estados Unidos ya estaban obligando al pueblo a hacer lo que ahora se ha vuelto convencional y universal, cuando todas las cosas políticas buenas son "democráticas" y todo lo que no nos gusta en la política es antidemocrático: todo mundo tenía que decir que era demócrata. El problema entonces era desarrollar un concepto de democracia que por definición excluyera el modelo antiguo.

Los debates constitucionales representan un momento histórico único, sin ningún equivalente conocido, en el cual hay una transición visible de la acusación tradicional de democracia a la naturalización retórica moderna de la democracia para todos los fines políticos, incluyendo los que se hubieran considerado *anti*demo-

cráticos de acuerdo con la antigua definición. En este caso podemos hasta observar el proceso de redefinición a medida que ocurre. Los federalistas alternan entre una democracia de contrastes marcados y la forma de gobierno republicana que defienden, y llaman a esa misma forma republicana "democracia representativa". Esta transformación ideológica ocurre no sólo en la esfera de la teoría política, sino también en el simbolismo de la nueva república. Basta pensar en la importancia de la atracción que ejercen los símbolos *romanos* –los seudónimos romanos adoptados por los federalistas, el nombre del senado, etc. Piénsese también en el águila romana como un icono estadunidense. Los modelos no fueron Atenas sino Roma; no fue Pericles sino Cicerón. No el gobierno del *demos* sino el *SPQR*, la "constitución mixta" del senado y del pueblo romano, el *populus* o *demos* con derechos de ciudadanía, pero gobernado por una aristocracia.

DE LA DEMOCRACIA AL LIBERALISMO

Hasta los últimos veinticinco años del siglo XVIII, por lo menos hasta la definición estadunidense, el significado predominante de "democracia", en el vocabulario de defensores y detractores por igual, era esencialmente el significado que le habían dado los griegos, que inventaron la palabra: gobierno del *demos*, el "pueblo", en su significado doble de estatus cívico y de categoría social. Esto explica la extendida e imperdonable denigración de la democracia en manos de las clases dominantes. Posteriormente se dio una transformación que permitió que la aceptaran sus antiguos enemigos, de hecho con frecuencia para convertirla en la expresión más alta de reconocimiento en su vocabulario político. La redefinición estadunidense fue decisiva, pero no fue el final del proceso, que tardaría un siglo más en concluir. En la "democracia representativa" el gobierno del pueblo seguía siendo el criterio principal de la democracia, aunque el *gobierno* estuviera filtrado mediante la representación con cierto matiz oligárquico, y el *pueblo* fuera despojado de su contenido social. En el siglo siguiente el concepto de democracia se distanciaría aún más de su significado antiguo y literal.

Aún no se había resuelto en Estados Unidos y en Europa la

cuestión esencial de la composición social y la consideración del "pueblo", que tenía el derecho de elegir a sus representantes, y continuó siendo un terreno de fieros debates hasta bien entrado el siglo XX. Por ejemplo, a los estadunidenses les tomó mucho tiempo superar la exclusión que los griegos habían hecho de las mujeres y los esclavos, y no se podría decir que las clases trabajadoras hubieran ganado la inclusión completa hasta que se abolieron los últimos privilegios para los propietarios (y todavía entonces había una riqueza de dispositivos para excluir a los pobres, en especial a los negros). Pero ya en la segunda mitad del siglo XIX se había hecho suficientemente claro que la cuestión se estaba decidiendo a favor de la "democracia de las masas"; y las ventajas ideológicas de redefinir la democracia eran cada vez más obvias a medida que avanzaba la época de la movilización masiva –y de la política electoral de masas.

Eric Hobsbawm describió con fidelidad los imperativos y las limitaciones impuestas sobre las clases gobernantes de Europa por una democratización en inevitable crecimiento:

> Por desgracia para el historiador, estos problemas [que la movilización de masas planteaba a los gobiernos y a las clases gobernantes] desaparecen de la escena del debate político abierto en Europa cuando la democratización en crecimiento hizo imposible discutirlos en público con cierta franqueza. ¿Qué candidato deseaba decir a sus seguidores que los consideraba demasiado estúpidos e ignorantes para saber lo que era mejor en política y que sus demandas eran tan absurdas como peligrosas para el futuro del país? ¿Qué hombre de estado, rodeado de reporteros que llevan sus palabras a la taberna del rincón más remoto, diría en realidad lo que quiere decir? [...] Probablemente Bismarck nunca se dirigió a otro público que no fuera una audiencia elitista. Gladstone introdujo el electorado de las masas a la Gran Bretaña (y tal vez a Europa) en la campaña de 1879. Ya nadie, excepto el ajeno a la política, hablaría sobre las implicaciones esperadas de la democracia con la franqueza y el realismo de los debates en torno a la Ley de Reforma británica de 1867...
>
> La época de la democratización se convirtió, así, en una época de hipocresía política pública, o más bien de duplicidad y, por lo tanto, también en una sátira política.[18]

[18] Eric Hobsbawm, *The age of empire: 1875-1914*, Londres, 1987, pp. 87-88 [*La era del imperio...*, Barcelona, Labor, 1988.

En tiempos anteriores la democracia expresaba lo que pensaba, sin embargo sus críticos no dudaban en denunciar la ineptitud, ignorancia y la poca confiabilidad del "vulgo". Adam Ferguson hablaba en el siglo XVIII sobre una larga tradición sin dificultades de los antidemócratas cuando preguntó:

> ¿Cómo puede ser que a él, que ha limitado sus opiniones a su propia subsistencia o preservación, se le confíe el destino de las naciones? Cuando se admite que deliberen sobre asuntos de estado, estos hombres traen a las reuniones confusión y revuelo, o servilismo y corrupción; y en raras ocasiones sufren para reponerse de acciones desafortunadas, o de los efectos de resoluciones mal tomadas o mal conducidas.[19]

Este tipo de transparencia ya no era posible a finales del siglo XIX. Así como las clases gobernantes buscaron diversas formas de limitar la democracia masiva en la práctica, adoptaron estrategias ideológicas para poner límites a la democracia en la teoría. Y al igual que las teorías revolucionarias eran "domesticadas" –por ejemplo, por las clases gobernantes francesas, estadunidenses y hasta inglesas–[20] así también apropiaron y naturalizaron la democracia, adaptando su significado a cualquier bien político que pudieran tolerar sus intereses particulares. Podría decirse que la reconceptualización de la democracia pertenece al nuevo clima de hipocresía y duplicidad política.

Así, pues, en una época de movilización masiva, el concepto de democracia fue sometido a nuevas presiones ideológicas de las clases dominantes, que no sólo demandaban la enajenación del poder "democrático", sino también una clara disociación de la "democracia" y el "*demos*" –o por lo menos un viraje decisivo del poder popular como criterio principal de los valores democráticos. El efecto fue que el enfoque de la "democracia" dio un giro del ejercicio activo del poder popular al goce pasivo de las salvaguardas y derechos constitucionales y de los procedimientos, y del poder colectivo de las clases subordinadas a la intimidad y el aislamiento del ciudadano individual. El concepto de "democracia" se fue identificando cada vez más con el de *liberalismo*.[21]

[19] Adam Ferguson, *An essay on the history of civil society*, editado por Duncan Forbes, Edimburgo, 1978, p. 187.

[20] Hobsbawm, *Age of empire*, pp. 93-94.

Es difícil aislar el momento de esta transvaluación, asociado como estaba con las prolongadas y arduas luchas políticas e ideológicas. Pero se pueden encontrar indicios en las tensiones y contradicciones no resueltas en la teoría y la práctica del liberalismo del siglo XIX, divididas entre una aversión por la democracia de las masas y el reconocimiento de su inminencia, tal vez hasta de su necesidad y su justicia, o en todo caso de las ventajas de la movilización de masas en la promoción de programas de reforma y lo aconsejable de domesticar a "la hidra multicéfala", la multitud turbulenta, atrayéndola a la comunidad cívica.

John Stuart Mill es tal vez el único ejemplo extremo de las contradicciones que constituyeron el liberalismo del siglo XIX. Por un lado, mostró una fuerte aversión por las tendencias "niveladoras" y la "mediocridad colectiva" de la democracia de las masas (en ningún otro texto más que en el *locus classicus* del liberalismo moderno, su ensayo "On liberty"), su platonismo, su elitismo, su convicción imperialista de que los pueblos coloniales se beneficiarían de un periodo de tutela bajo el gobierno de sus amos coloniales; y, por el otro, defendió los derechos de las mujeres, el sufragio universal (que hacerse compatible con un tipo de tutela *de clases* manteniendo el voto ponderado, como propone en *Considerations on representative government*); y hasta coqueteó con ciertas ideas socialistas (siempre con la condición de que se preserve el capitalismo hasta que "mejores mentes" hayan sacado a la multitud de su necesidad de "estímulos burdos", de las motivaciones de ganancias materiales y del sometimiento a los apetitos inferiores). Mill nunca resolvió esta ambivalencia sistemática hacia la democracia, pero tal vez podamos encontrar un indicio de una posible resolución en un lugar un tanto extraño: en su juicio sobre la democracia original de la antigua Atenas.

Lo sorprendente del juicio de Mill es su identificación de la democracia ateniense con su estímulo hacia la variedad y la individualidad, en contraste con el conservadurismo estrecho y sofo-

[21] El significado de la palabra "liberalismo" es notariamente impreciso y variable. En este caso me refiero a un cuerpo de principios comúnmente relacionados que tiene que ver con un gobierno "limitado", libertades civiles, tolerancia, la protección de una esfera de privacía contra la intromisión del estado, junto con un énfasis en la individualidad, la diversidad y el pluralismo.

cante de los espartanos, a quien Mill, como hemos visto, llamó los *tories* de Grecia. Desde luego que esta caracterización de la antigua Atenas contrasta de manera marcada con la explicación que da sobre la democracia moderna y la amenaza que percibe en ésta hacia la individualidad y la excelencia. Sin embargo, la evaluación muy diferente de la democracia en su forma antigua fue posible sólo debido a la conspicua elusividad de la singular característica literalmente *democrática* de la democracia ateniense: su extensión de la ciudadanía hacia las clases trabajadoras, "de la base" y "mecánicas". Aunque Mill defendía una extensión del sufragio (matizada) a la "multitud", mostró una notable falta de entusiasmo por un gobierno del *demos* y no se interesó en el papel que tuvo en la democracia antigua. Era preferible invocar los valores *liberales* de la Atenas clásica.

Así llegamos a la "democracia liberal". La familiaridad de esta fórmula puede disfrazar cualquier cosa que sea histórica e ideológicamente problemática en esta unión distintivamente moderna, y no está de más hacer ciertas revelaciones críticas. Hay en esta fórmula algo más que la simple expansión del "liberalismo" hacia "democracia liberal" –es decir, la adición de principios democráticos como el sufragio universal a los valores predemocráticos del constitucionalismo y el "gobierno limitado". Cuestiones un tanto más difíciles se presentan por la *contracción* de la democracia al liberalismo. Existe la convención desde mucho tiempo atrás de que el progreso político, o "modernización", ha tomado la forma de un desplazamiento de la monarquía a un gobierno "limitado", o constitucional, y a la democracia, y, más particularmente, del absolutismo al "liberalismo" y a la "democracia liberal". En cierto sentido, el proceso que aquí describo revierte la secuencia convencional: la democracia ha sido invadida por el liberalismo.

En la Antigüedad clásica no había "liberalismo" –ni constitucionalismo, gobierno limitado, "derechos individuales" o "libertades civiles". La democracia antigua, donde el "estado" no tenía existencia separada como entidad corporativa ajena a la comunidad de ciudadanos, no produjo un claro concepto de separación entre el "estado" y la "sociedad civil", ni ningún conjunto de ideas o instituciones para poner coto al poder del estado o proteger a la "sociedad civil" y a los ciudadanos individuales de sus intrusiones. Premisa fundamental para el "liberalismo" es el desarrollo de un estado centralizado, separado de otras jurisdicciones más particularistas, superior a ellas.

Sin embargo, aunque el "liberalismo" es una acuñación moderna que presupone el estado "moderno" (por lo menos el absolutismo de principios de la época moderna), sus nociones centrales de libertad y de los límites constitucionales tienen una procedencia anterior. La concepción liberal de un gobierno limitado o constitucional y de libertades inviolables que se hacen valer en contra del estado tiene su origen en los periodos de finales de la época medieval y principios de la época moderna, en el otorgamiento de poderes independientes de los *señores feudales* por parte de las aristocracias europeas para prevenir la invasión de monarquías centralizadoras. En otras palabras, estas concepciones al principio representaron un intento de salvaguardar libertades, poderes y privilegios feudales. No fueron democráticas en su intención ni en sus consecuencias; representaban aspiraciones retrógradas a una rebanada de la antigua soberanía parcelizada del feudalismo, no la aspiración a un orden político y democrático más moderno. Y la asociación de estas ideas con los señores feudales persistió durante largo tiempo, mucho después aún de la desaparición del feudalismo.

No cabe duda de que estos principios esencialmente feudales más tarde fueron apropiados para objetivos más democráticos por fuerzas más "modernas" o progresistas. Desde el siglo XVII se han extendido de los privilegios de los señores feudales a las libertades civiles y los derechos humanos más universales; y se han enriquecido con los valores de la tolerancia religiosa e intelectual. Pero los principios originales del liberalismo se derivan de un sistema de relaciones sociales muy diferente de aquel al que han sido adaptados. No se concibieron para hacer frente a la disposición completamente nueva del poder social que surgió con el capitalismo moderno. Esta limitación inherente (acerca de la cual hablaré enseguida) estriba en el hecho de que la idea de liberalismo se formuló para servir a objetivos mucho más importantes aún que las intenciones de sus principios básicos. El liberalismo se ha introducido en el discurso político moderno no sólo como un conjunto de ideas e instituciones destinadas a limitar el poder del estado sino también como un *sustituto* de la democracia.

La idea aristocrática original del control constitucional sobre el poder monárquico no tenía nada que ver con la idea de democracia. Su identificación con la "democracia" fue un hecho posterior que tuvo que ver más con la afirmación de los poderes de la clase

gobernante *en contra* del pueblo. Los beneficios incuestionables de esta idea "liberal" no deben disfrazar el hecho de que el que *sustituyeran* la democracia fue un proyecto *contrarrevolucionario* –o por lo menos un medio para contener a las revoluciones que ya se estaban gestando, deteniéndolas poco antes de que excedieran los límites aceptables.

El primer encuentro significativo entre la democracia y el constitucionalismo pudo haber ocurrido durante la guerra civil inglesa: un ejército popular revolucionario nunca antes visto fue movilizado por Oliver Cromwell. Pero cuando los radicales del ejército demandaron el sufragio y preguntaron para que habían peleado en la revolución si se les había de negar el derecho al voto, el derecho a ser gobernados sólo con su propio consentimiento, los próceres del ejército al mando de Cromwell y su yerno Ireton respondieron que estas personas ya habían ganado lo suficiente: habían ganado el derecho de ser gobernados por un gobierno constitucional, parlamentario y no por el mandato arbitrario de un hombre.

A Cromwell nunca se le ocurrió afirmar que lo que estaba proponiendo era la *democracia*. Por el contrario, deliberadamente estaba ofreciendo un sustituto. Pudo haber dicho que la autoridad política en un sentido misterioso, aunque en gran medida teórico, se "derivaba" en última instancia del pueblo (idea de origen medieval), pero habría entendido que la *democracia* era otra cosa. Al igual que sus contemporáneos en general, habría entendido la idea de democracia en su significado más o menos antiguo y literal. Sus sucesores en el convenio de 1688 tuvieron todavía menos dudas de que el gobierno parlamentario (o "monarquía constitucional") estaba destinado a convertirse en una oligarquía.

La oposición de la democracia y el constitucionalismo se pudo haber resuelto mediante la democratización posterior del gobierno parlamentario; pero este proceso no carecía de ambigüedades. No era una simple cuestión de adaptar los principios constitucionales a los democráticos. También había una asimilación de la democracia al constitucionalismo. Los redactores de la Constitución de Estados Unidos, aunque aún estaban obligados a adaptarse a la definición antigua, dieron un gran paso alejándose de ésta y acercándose hacia el constitucionalismo oligárquico, al pretender aplicar el nombre de democracia a algo no muy distante del republicanismo antidemocrático de Cromwell. De lo que se trataba era

de mantener a la Revolución dentro de límites aceptables –aunque en las condiciones de los Estados Unidos revolucionarios los federalistas, al igual que Cromwell, no tenían la opción de limitar los privilegios a una pequeña minoría y estaban obligados a encontrar otras formas de distanciar al "pueblo" del poder, asegurándose de que los derechos políticos fueran considerablemente pasivos y de limitado alcance.

En la actualidad nos hemos acostumbrado a definir la democracia menos (si es que lo hacemos) en términos de un gobierno por el *demos*, o poder popular, que en términos de las libertades civiles, libertad de palabra, de prensa y de reunión, tolerancia, la protección de una esfera privada, la defensa del individuo o la "sociedad civil" contra el estado, etc. Así, por ejemplo, "la Revolución Gloriosa –afirmó Margaret Thatcher al inaugurar la celebración tricentenaria del parlamento de ese ambiguo suceso en 1988– estableció las cualidades perdurables de la democracia –tolerancia, respeto de la ley, de la administración imparcial de justicia".

Todas éstas son admirables virtudes. Hubiera sido bueno que el Convenio de 1688 las hubiera establecido en verdad, como hubiera sido un importante avance en el régimen de Thatcher que su gobierno en realidad hubiera estado comprometido con ellas. Pero específicamente tienen poco que ver con la *democracia*. Notablemente ausente de este catálogo de características democráticas está precisamente la virtud que da a la democracia su significado específico y literal: el gobierno por el *demos*. Al ala izquierda del Partido Laborista, en la persona de Tony Benn, le tocó señalar, en su respuesta a estas festividades parlamentarias, que había muy poca democracia en una "revolución" que no había hecho nada para promover el poder popular, ya que excluía a las mujeres y a las personas sin propiedades, al tiempo que consolidaba firmemente el mandato de la clase dominante –de hecho, si acaso estableció un régimen *menos* democrático aún, en sentido literal, que el precedente.[22]

[22] Desde luego que la "tolerancia" del Convenio de 1688 estaba estrictamente limitada, excluía a los católicos de la monarquía y de hecho a todos los no anglicanos de los cargos públicos y las universidades establecidas. En cuanto al "respeto a la ley", se refería sin lugar a ambigüedades a la ley de la clase propietaria dominante, reunida en un parlamento que, especialmente en el siglo XVIII, emprendió una descarada legislación en su propio interés, multiplicando el número de delitos

La propia posibilidad de identificar la Revolución Gloriosa como un momento definitivo en la historia de la "democracia" denota una disposición ideológica muy particular (de ninguna manera limitada a los conservadores thatcherianos). Reescribir la historia forjando una nueva estirpe para el concepto de democracia –que se puede rastrear no hasta la democracia antigua sino hasta los señores feudales medievales– ha empujado a cualquier otra historia a los márgenes del discurso político. La tradición alterna que surgió en la Europa de principios de la era moderna –la tradición igualitaria, popular y democrática– ha sido suprimida efectivamente, en la medida en que la Roma oligárquica, la Carta Magna y la Revolución Gloriosa han ganado precedencia sobre la Atenas democrática, los *levellers*, los *diggers* y los cartistas, mientras que en Estados Unidos la solución federalista ha dejado de lado la historia de sus rivales más democráticos. En su sentido original y literal, la democracia ha estado del lado de los perdedores. Hasta los movimientos socialistas democráticos que mantuvieron con vida la otra tradición han llegado a aceptar cada vez más la domesticación liberal de la democracia.

DEMOCRACIA LIBERAL Y CAPITALISMO

Los oligarcas de 1688, defendiendo los derechos del parlamento contra la corona, hicieron su "revolución" en nombre de la libertad. Estaban afirmando su derecho, su libertad de disponer de su propiedad –y de sus sirvientes– a voluntad, en contra de la interferencia del rey. La propiedad que estaban defendiendo ya era sustancialmente capitalista, pero la libertad que invocaban para protegerla, en un uso virtualmente sinónimo de *privilegio*, estaba arraigada en el señorío precapitalista.

Esto nos lleva al corazón de las contradicciones de la "democracia liberal". Lo que hace que la historia de la democracia moderna sea particularmente interesante y problemática es que, en el momento mismo en que la historia de la democracia confluye con la historia del *señorío*, los señores feudales mismos habían sido desplazados como la forma principal de dominio. Habían sido remplazados no sólo por un estado centralizado, sino por una forma nueva de propiedad privada en la que el poder puramente económico estaba separado del estatus y del privilegio jurídico. En otras palabras, el señorío y los modos de explotación extraeconómica habían sido remplazados por la propiedad capitalista. Las ideas de libertad arraigadas en el privilegio tradicional pudieron haber seguido siendo durante algún tiempo adecuadas para los intereses de las clases propietarias, y en la actualidad podrían servir a propósitos más democráticos en las transacciones entre el ciudadano y el estado, pero no están diseñadas como un control contra las nuevas formas de poder creadas por el capitalismo.

Las libertades que significaron mucho para las aristocracias de principios de la época moderna, y cuya extensión a la multitud *entonces* hubiera transformado completamente a la sociedad, no pueden significar lo mismo ahora, menos cuando la llamada economía ha cobrado vida propia, completamente fuera del ámbito de la ciudadanía, la libertad política o la responsabilidad democrática. La esencia de la "democracia" moderna no es tanto que haya *abolido* el privilegio, o que por el contrario haya *extendido* los privilegios tradicionales a la multitud, sino que ha tomado un concepto de libertad diseñado para un mundo en el que el privilegio era la categoría relevante y que se aplicaba a un mundo en donde el privilegio no es el problema. En un mundo en el que el estatus jurídico o político no es el principal determinante de nuestras oportunidades de vida, en el que nuestras actividades y experiencias se encuentran en gran medida fuera del alcance de nuestra identidad legal o política, la libertad definida en estos términos deja mucho sin considerar.

capitales para proteger la propiedad privada, iniciando una serie de rodeos parlamentarios, etc. La "administración imparcial de justicia" es una manera extravagante de describir la justicia de la clase acomodada administrada por la clase terrateniente misma, notablemente en la persona de los jueces de paz. Pero sucede que este inapropiado elogio de la Revolución Gloriosa venía de un primer ministro que presidió el ataque más sostenido al poder popular y a las libertades civiles en Gran Bretaña desde el advenimiento del sufragio universal, en la forma de leyes de seguridad, destrucción de las autoridades locales, legislación profundamente restrictiva de los sindicatos, etcétera.

En todo caso, 1688 representó una regresión del poder democrático, no sólo en comparación con el periodo más radical de la guerra civil inglesa, sino en algunos aspectos hasta en comparación con la monarquía restaurada. En realidad, los derechos políticos estuvieron más restringidos en el siglo XVIII de lo que habían estado durante gran parte del siglo XVII.

Hay aquí una paradoja. El liberalismo es una idea moderna basada en las formas de poder premodernas y precapitalistas. Al mismo tiempo, si los principios básicos del liberalismo son anteriores al capitalismo, lo que hace posible identificar a la *democracia* con el liberalismo es el capitalismo mismo. La idea de la "democracia liberal" fue concebible –y quiero decir literalmente concebible– sólo con el surgimiento de las relaciones de propiedad social del capitalismo. El capitalismo hizo posible la *redefinición* de la democracia, su reducción al liberalismo. Por un lado, ahora había una esfera política independiente, en la que el estatus "extraeconómico" –político, jurídico o militar– no tenía implicaciones directas para el poder económico, el poder de apropiación, explotación y distribución. Por otro lado, ahora existía una esfera económica con sus propias relaciones de poder que no dependía del privilegio jurídico o político.

Así, las condiciones mismas que hacen posible la democracia liberal también limitan estrictamente el alcance de la responsabilidad democrática. La democracia liberal deja intacta a toda la esfera nueva de dominio y coerción creada por el capitalismo, su reasignación de poderes sustanciales del estado a la sociedad civil, a la propiedad privada y a las compulsiones del mercado. Deja intactas amplias áreas de nuestra vida diaria –en el lugar de trabajo, en la distribución de la mano de obra y recursos– que no están sujetas a la responsabilidad democrática gobernadas por los poderes de la propiedad y las "leyes" del mercado, los imperativos de la maximización de utilidades. Esto seguiría siendo verdad hasta en el poco probable caso de que nuestra "democracia formal" se perfeccionara de tal manera que la riqueza y el poder económico ya no se tradujeran en la desigualdad flagrante del acceso al poder del estado que ahora caracteriza a la realidad, si no al ideal, de la democracia capitalista moderna.

La forma característica en que la democracia liberal maneja esta nueva esfera de poder no es para controlarla sino para liberarla. De hecho, el liberalismo ni siquiera la reconoce como una esfera de poder o de coerción en absoluto. Desde luego que esto se aplica en especial al mercado, que tiende a ser concebido como una oportunidad, no una obligación. El mercado es ahora concebido como una esfera de libertad, de elección, incluso por parte de los que ven la necesidad de regularlo. Cualquier límite que pueda ser necesario para corregir los efectos dañinos de esta libertad se perciben como sólo eso, límites. Como sucede con casi todos los tipos de libertad, tiene que haber ciertas restricciones o regulaciones que se le impongan para mantener el orden social; pero aún así es un tipo de libertad. En otras palabras, en el marco conceptual de la democracia liberal, en realidad no podemos hablar, ni siquiera *pensar*, en ser libres *del* mercado. No podemos pensar en ser libres del mercado como un tipo de otorgamiento de facultades, una liberación de lo compulsivo, una emancipación de la coerción y la dominación.

¿Qué sucede con la tendencia actual a *identificar* la democracia con el "libre mercado"? ¿Qué sucede con esta nueva definición, según la cual las "nuevas democracias" de Europa oriental son "democráticas" en proporción a su progreso en la "mercantilización"; según la cual incremento de poder a la administración del presidente Yeltsin es un acto "democrático" porque se realiza en nombre de la "privatización" y el "mercado"; o según la cual el general Pinochet era más "democrático" que Salvador Allende, que fue elegido libremente? ¿Este uso representa una subversión o una distorsión de la democracia liberal?

Ciertamente, la balanza se ha inclinado demasiado, pero esto no es completamente incongruente con los principios fundamentales de la democracia liberal. La condición misma que hace posible definir la democracia como lo hacemos en las sociedades capitalistas liberales modernas es la separación y el acotamiento de la esfera económica y su invulnerabilidad por el poder democrático. La protección de esa invulnerabilidad se ha convertido en un criterio esencial de la democracia. Esta definición nos permite invocar a la democracia *en contra* del poder del pueblo en la esfera económica. Incluso hace posible invocar a la democracia en defensa de una *restricción* de los derechos democráticos en otras partes de la "sociedad civil", incluso en el dominio político, si eso es lo que se necesita para proteger la propiedad y el mercado contra el poder democrático.

La esfera del poder económico en el capitalismo se ha extendido mucho más allá de la capacidad de la "democracia" para manejarlo; y la democracia liberal, ya sea como un conjunto de instituciones o un sistema de ideas, no está diseñada para extender su alcance a ese dominio. Si estuviéramos ante el "fin de la historia", no sería en el sentido de que la democracia liberal ha triunfado sino en el sentido de que casi ha llegado a sus límites. Hay mucho de bueno

en el liberalismo que debe preservarse, protegerse y mejorarse, no sólo en las partes del mundo donde apenas existe, sino también en las democracias capitalistas en donde todavía es imperfecto y con frecuencia está amenazado. Sin embargo, el alcance de un desarrollo histórico mayor puede pertenecer a la *otra* tradición de la democracia, la tradición ensombrecida por la democracia liberal, la idea de democracia en su significado literal como poder popular.

Aunque hemos encontrado nuevas formas de proteger a la "sociedad civil" del "estado" y lo "privado" de las intrusiones de lo "público", aún tenemos que encontrar nuevas formas modernas de emparejar la profundidad de la libertad con la democracia que disfrutaban los ciudadanos atenienses en otros aspectos. En *Los persas* (242), Esquilo hace que un coro de ancianos persas nos diga que ser un ciudadano ateniense es no tener amo, no ser sirviente de ningún hombre mortal. O recordemos el discurso de *Las suplicantes*, de Eurípides (429*ss*), que describe como una *polis* libre aquella en la que el imperio de la ley permite la igualdad de justicia para ricos y pobres, fuertes y débiles, en donde todo aquel que tiene algo importante que decir tiene el derecho de hablar en público –es decir, ahí donde hay *isegoria*–, pero también en donde el ciudadano libre no sólo trabaja para enriquecer a un tirano con su esfuerzo. Aquí hay algo que está ausente por completo del concepto más moderno de libertad en Europa, e incluso es antitético a éste. Es la libertad del *demos respecto de* los amos, no la libertad de los amos mismos. No se trata de la *eleutheria* oligarca en la que estar libre *del* trabajo es la característica ideal de la ciudadanía, sino la *eleutheria* del *demos* que trabaja y la libertad *del* trabajo.

En la práctica, la democracia ateniense era ciertamente exclusiva, tanto que puede parecer extraño llamarla democracia. La mayoría de la población –mujeres, esclavos y extranjeros residentes (*metics*)– no disfrutaba los privilegios de la ciudadanía. Pero la necesidad de trabajar para vivir y hasta el carecer de propiedades no eran razones para quedar excluido de los plenos derechos políticos. En este aspecto, Atenas excedió los criterios de los demócratas más visionarios de muchos siglos después.

Tampoco es evidente que hasta el sistema de gobierno más democrático de la actualidad confiera a sus clases no propietarias y trabajadoras poderes iguales a los disfrutados por los ciudadanos del pueblo en Atenas. La democracia moderna ha llegado a ser más inclusiva, y ha terminado por abolir la esclavitud y dar a las

mujeres la ciudadanía, así como a los hombres trabajadores. También ha avanzado mucho con la adopción de los principios "liberales", el respeto a las libertades civiles y a los "derechos humanos". Pero el progreso de la democracia moderna ha estado lejos de no tener ambigüedades, ya que a medida que los derechos políticos han dejado de ser exclusivos también han perdido mucho de su poder.

Por consiguiente, tenemos más preguntas que respuestas. En las condiciones modernas y con un cuerpo inclusivo de ciudadanos, ¿cómo podría la ciudadanía recobrar la importancia que una vez tuvo? En una democracia capitalista moderna, ¿qué significaría no sólo preservar los éxitos del liberalismo, de las libertades civiles y la protección de la "sociedad civil", no sólo para inventar conceptos más democráticos de representación y nuevos modos de autonomía local, sino también para recuperar los poderes perdidos ante la "economía"? ¿Qué se necesitaría para recuperar la democracia de la separación formal de lo "político" y lo "económico", cuando el privilegio político ha sido remplazado por la coerción económica, ejercida no sólo por la propiedad capitalista directamente, sino también por el mercado? Si el capitalismo ha remplazado al privilegio político por los poderes de la coerción económica, ¿qué implicaría extender la ciudadanía –y esto no sólo significa una mayor igualdad de "oportunidades", o la asignación pasiva de estipulaciones para la seguridad social, sino la responsabilidad democrática o el autogobierno activo– hacia la esfera económica?

¿Es posible concebir una forma de ciudadanía democrática que llegue al dominio alejado por el capitalismo moderno? ¿El capitalismo podría sobrevivir a dicha extensión de la democracia? ¿El capitalismo es compatible con la democracia en su sentido literal? Si este malestar actual se sigue prolongando, ¿seguirá siendo compatible con el liberalismo? ¿El liberalismo aún puede confiar en su capacidad para traer prosperidad material, y triunfará junto con la democracia liberal, o su supervivencia en tiempos difíciles depende en una reducción de sus derechos democráticos?

¿La democracia liberal, en la práctica y en la teoría, es adecuada para manejar las condiciones del capitalismo moderno, sin considerar lo que puede haber fuera o más allá de ésta? ¿La democracia liberal parece el fin de la Historia porque ha sobrepasado todas las alternativas concebibles, o porque ha agotado sus propias capacidades al tiempo que oculta otras posibilidades? ¿Realmente ha

superado a todos los rivales o simplemente los ha ocultado temporalmente de la vista?

La tarea que el liberalismo tiene ante sí es indispensable y siempre lo será. Siempre que haya estados habrá la necesidad de controlar su poder y de salvaguardar los poderes y organizaciones independientes fuera del estado. Y si a ésas vamos, cualquier clase de poder social debe estar rodeado de protecciones para la libertad de asociación, comunicación, diversidad de opinión, una esfera privada inviolable, etc. En este sentido, cualquier democracia futura continuará teniendo lecciones que aprender de la tradición liberal en la teoría y en la práctica. Pero el liberalismo –incluso como un ideal, ya no diagmos como hecho real con sus profundas imperfecciones– no está listo para enfrentarse a las realidades del poder en una sociedad capitalista, mucho menos para abarcar un tipo de democracia más inclusivo que el que ahora existe.

8

SOCIEDAD CIVIL Y LA POLÍTICA DE IDENTIDAD

En un momento en el que es más imperioso que nunca hacer una crítica del capitalismo, las tendencias teóricas dominantes de la izquierda se ocupan de desconceptualizar la idea misma del capitalismo. Se nos dice que el mundo "posmoderno" es un pastiche de fragmentos y "diferencias". La unidad sistémica del capitalismo, sus "estructuras objetivas" e imperativos totalizadores han dado paso (si acaso existieron alguna vez) a un *bricolage* de múltiples realidades sociales, una estructura pluralista tan diversa y flexible que puede reordenarse mediante una construcción discursiva. La economía capitalista tradicional ha sido remplazada por una fragmentación "posfordista", en la que cada fragmento abre un espacio para luchas de emancipación. Las relaciones de clase constitutivas del capitalismo sólo representan una "identidad" personal entre muchas otras, ya no "privilegiadas" por su posición histórica central. Y así sucesivamente.

Por diversos que sean los métodos para disolver conceptualmente el capitalismo –incluyéndolo todo, desde la teoría del posfordismo hasta los "estudios culturales" posmodernos y la "política de la identidad"–, a menudo comparten un concepto de especial utilidad: la "sociedad civil". Luego de una historia larga y algo tortuosa, luego de una serie de hitos en las obras de Hegel, Marx y Gramsci, esta versátil idea se ha vuelto un eslogan que la izquierda usa para todo, pues abarca una amplia gama de aspiraciones de emancipación, al igual que, es menester decirlo, toda una serie de excusas para la retirada política. Pese a la utilidad de esta idea en la defensa de las libertades humanas contra la opresión del estado, o en la delimitación de un territorio de prácticas, instituciones y relaciones sociales descuidadas por la "vieja" izquierda marxista, ahora la "sociedad civil" está en peligro de volverse una coartada para el capitalismo.

LA IDEA DE SOCIEDAD CIVIL: BREVE ESBOZO HISTÓRICO

Ha existido una larga tradición intelectual en Occidente, incluso desde la Antigüedad clásica, que de diversas maneras ha definido un terreno de asociación humana, cierta idea de "sociedad", distinta del estado y con demandas morales independientes de la autoridad del estado y que, en ocasiones, se oponen a ella. Independientemente de otros factores implicados en la producción de tales conceptos, desde el principio su evolución ha mantenido un estrecho vínculo con el desarrollo de la propiedad privada como un sitio distinto y autónomo del poder social. Por ejemplo, aunque los antiguos romanos, como los griegos, aún tendían a identificar el estado con la comunidad de ciudadanos, el "pueblo romano" sí generó algunos avances importantes en la separación conceptual de estado y "sociedad", sobre todo en el derecho romano, que establecía una distinción entre las esferas pública y privada y otorgaba a la propiedad privada una situación jurídica y una claridad de las que nunca antes había gozado.[1]

En este sentido, si bien el concepto moderno de "sociedad civil" se asocia con las relaciones de propiedad específicas del capitalismo, se trata de una variación de un tema antiguo. No obstante, es una variación de importancia fundamental y cualquier tentativa de atenuar la especificidad de esta "sociedad civil", de ocultar su diferenciación de concepciones anteriores de "sociedad", corre el riesgo de disfrazar la particularidad del capitalismo como una forma social distinta con sus propias relaciones sociales típicas, con sus propios modos de apropiación y explotación, sus propias reglas de reproducción y sus propios imperativos sistémicos.[2]

La muy particular concepción moderna de "sociedad civil", que apareció sistemáticamente por primera vez en el siglo XVIII, difiere bastante de las ideas anteriores de "sociedad": la sociedad civil

[1] Para una argumentación de que los romanos tenían una noción de "sociedad", específicamente Cicerón, véase Neal Wood, *Cicero's social and political thought*, Berkeley y Los Ángeles, 1988, especialmente pp. 136-142.

[2] Gran parte del argumento de John Keane en *Democracy and civil society*, Londres, 1988, se basa, por ejemplo, en una crítica del marxismo por identificar a la "sociedad civil" con el capitalismo, a lo que Keane se opone invocando la larga tradición de concepciones de "sociedad" en Occidente, que se remontan a mucho tiempo antes del advenimiento del capitalismo.

representa una esfera separada de las relaciones y la actividad humanas, diferenciada del estado pero no pública ni privada, o tal vez ambas a la vez, que abarca no sólo una gama completa de interacciones sociales aparte de la esfera privada del hogar y la esfera pública del estado, sino de modo más específico una red de relaciones distintivamente económicas, la esfera del mercado, la arena de la producción, la distribución y el intercambio. Una condición previa necesaria, mas no suficiente, para esta concepción de sociedad civil fue la idea moderna del estado como entidad abstracta con una identidad corporativa propia, que evolucionó con el surgimiento del absolutismo europeo; pero la diferenciación conceptual completa de "sociedad civil" requirió la aparición de una "economía" autónoma, independiente de la unidad de lo "político" y lo "económico" que seguía caracterizando al estado absolutista.

Paradójicamente, o tal vez no sea tan paradójico, en los primeros usos del término "sociedad civil" en el lugar de nacimiento del capitalismo, en los inicios de la Inglaterra moderna, lejos de establecer una oposición entre sociedad civil y estado se fundían ambos. En el pensamiento político inglés de los siglos XVI y XVII, "sociedad civil" solía ser sinónimo de "mancomunidad" (*commonwealth*) o "sociedad política". Esta fusión de estado y "sociedad" representaba la subordinación del estado a la comunidad de propietarios privados (en oposición a monarca y "multitud") que constituía la nación política. Reflejaba una distribución política en la que la riqueza y el poder de la clase dominante dependían cada vez más de modos de apropiación meramente "económicos", en vez de modos "extraeconómicos" directamente coercitivos de acumulación por medios políticos y militares, como el cobro feudal de rentas o la gravación absolutista y la ocupación de cargos en el gobierno como instrumentos primarios de apropiación privada.

Pero si el uso inglés tendía a difuminar la distinción entre estado y sociedad civil, fueron las condiciones inglesas –exactamente el mismo sistema de relaciones de propiedad y apropiación capitalista, pero ahora más avanzado y con un mecanismo de mercado mucho más desarrollado– las que hicieron posible la oposición conceptual moderna entre ambos. Cuando Hegel elaboró su dicotomía conceptual, Napoleón fue su inspiración para el estado "moderno"; pero fue sobre todo la economía capitalista de Inglaterra

–usando como medio a economistas políticos clásicos como Smith y Stuart– la que proporcionó el modelo de "sociedad civil" (con ciertas correcciones y mejoras propias de Hegel).

La identificación hegeliana de sociedad "civil" con "burguesa" era más que una mera casualidad del idioma alemán. El fenómeno que él designaba con el término *bürgerliche Gesellschaft* era una formación social específica desde el punto de vista histórico. Aunque esta "sociedad civil" no se refería en exclusiva a instituciones puramente "económicas" (por ejemplo, se complementaba con la adaptación moderna que Hegel hace de los principios colectivos medievales), la "economía moderna" era su condición esencial. Para Hegel, la posibilidad de preservar tanto la libertad individual como la "universalidad" del estado, en vez de subordinar uno al otro como se había hecho en sociedades anteriores, se basaba en el surgimiento de una clase nueva y de una esfera totalmente nueva de existencia social: una "economía" distinta y autónoma. En esta nueva esfera, lo privado y lo público, lo particular y lo universal podían encontrarse mediante la interacción de intereses privados, en un terreno que no era el hogar ni el estado, sino una mediación entre ambos.

Marx, desde luego, transformó la distinción de Hegel entre el estado y la sociedad civil al negar la universalidad del estado e insistir en que éste expresaba las particularidades de la "sociedad civil" y sus relaciones de clase, descubrimiento que lo impulsó a consagrar su trabajo a explorar la anatomía de la "sociedad civil" en la forma de una crítica de la economía política. Así pues, la diferenciación conceptual entre estado y sociedad civil era una condición previa para el análisis marxiano del capitalismo, pero este análisis tenía por efecto despojar a la distinción hegeliana de sus fundamentos. El dualismo estado-sociedad civil más o menos desapareció de la corriente dominante de discurso político.

Fue necesaria la reformulación de Gramsci para que reviviera el concepto de sociedad civil como principio organizador central de la teoría socialista. El objeto de esta nueva formulación era reconocer tanto la complejidad del poder político en los estados parlamentarios o constitucionales de Occidente, a diferencia de las autocracias más abiertamente coercitivas, como la dificultad de sustituir un sistema de dominación de clase en el que el poder de las clases carece de un punto muy visible de concentración en el estado, que más bien está disperso en toda la sociedad y sus prácticas culturales. De esta forma, Gramsci se apropió del concepto de sociedad civil para delimitar el terreno de un nuevo tipo de lucha que llevaría la batalla contra el capitalismo no sólo a sus fundamentos económicos, sino a sus raíces culturales e ideológicas en la vida cotidiana.

EL NUEVO CULTO DE LA SOCIEDAD CIVIL

Resultaba evidente que la concepción de Gramsci de "sociedad civil" tenía por objeto constituir un arma contra el capitalismo, no una adaptación a éste. Pese al atractivo de la autoridad de Gramsci, que se ha vuelto uno de los ingredientes básicos de las teorías sociales contemporáneas de la izquierda, en el uso actual este concepto ha perdido su clara intención anticapitalista. Ahora ha adquirido un nuevo conjunto de significados y consecuencias, algunos muy positivos para el proyecto de emancipación de la izquierda, otros muy lejos de serlo. Los dos impulsos contrarios pueden resumirse de la siguiente forma: el nuevo concepto de "sociedad civil" indica que la izquierda ha aprendido las enseñanzas del liberalismo acerca de los peligros de la opresión del estado, pero parece que estamos olvidando las lecciones que alguna vez aprendimos de la tradición socialista respecto a las opresiones de la sociedad civil. Por un lado, los defensores de la sociedad civil están fortaleciendo nuestra defensa de las instituciones y relaciones no estatales contra el poder del estado; por otro, tienden a debilitar nuestra resistencia a las coerciones del capitalismo.

El concepto de "sociedad civil" se está movilizando para que sirva a propósitos tan diversos que resulta imposible aislar una sola escuela de pensamiento vinculada a él, aunque han surgido algunos temas comunes. En general, se usa "sociedad civil" para identificar un terreno de libertad (al menos potencial) fuera del estado, un espacio para la autonomía, la asociación voluntaria y la pluralidad o incluso el conflicto, garantizado por el tipo de "democracia formal" que se ha desarrollado en Occidente. Este concepto también tiene como propósito reducir el sistema (o la "economía") capitalista a una de las muchas esferas existentes en la complejidad plural y heterogénea de la sociedad moderna. Hay dos formas principales en las que el concepto de "sociedad civil" puede lograr este efecto.

Puede hacerse que designe esa multiplicidad contra las coerciones del estado y la economía capitalista; o bien, lo que es más común, puede englobar la "economía" en una esfera mayor de instituciones y relaciones no estatales múltiples.[3] En ambos casos se hace hincapié en la pluralidad de las relaciones y prácticas sociales entre las cuales la economía capitalista ocupa un sitio entre muchas otras.

Los principales usos actuales proceden de la distinción entre sociedad civil y estado. Los defensores de esta distinción definen "sociedad civil" en función de unas cuantas oposiciones simples: por ejemplo, "el ámbito estatal (y sus órganos militares, de vigilancia, jurídicos, administrativos, productivos y culturales) y el no estatal (regulado por el mercado, controlado por el sector privado u organizado de forma voluntaria) de la sociedad civil";[4] o el poder "político" y el "social", la ley "pública" y la "privada", la "(des)información y propaganda aprobadas por el estado" y la "opinión pública de libre circulación".[5] En esta definición, la "sociedad civil" abarca una gama muy amplia de instituciones y relaciones, desde familias, sindicatos, asociaciones voluntarias, hospitales e iglesias hasta el mercado y empresas capitalistas, en realidad, toda la economía capitalista. Las antítesis significativas se limitan a estatal y no estatal, o quizás, a político y social.

En apariencia, esta dicotomía corresponde a la oposición entre coerción, como la engloba el estado, y libertad o acción voluntaria, que pertenece, en principio, aunque no necesariamente en la práctica, a la sociedad civil. El estado puede sumergir o eclipsar en varias maneras y medidas a la sociedad civil, y los diferentes sistemas políticos o "regiones históricas" completas pueden variar de acuerdo con el grado de "autonomía" que conceden a la esfera no estatal. Es una característica especial de Occidente, por ejemplo, el que haya dado origen a una separación singularmente bien definida entre estado y sociedad civil, y, por consiguiente, a una forma particularmente avanzada de libertad política.

Los defensores de esta distinción estado-sociedad civil suelen

[3] Es posible deducir una concepción parecida a la primera de Jean L. Cohen, *Class and civil society: The limits of Marxian critical theory*, Amherst, 1982. John Keane elabora la segunda idea en *Democracy and civil society* (para su crítica de la concepción de Cohen, véase la p. 86, nota).

[4] John Keane (ed.), *Civil society and the state*, Londres, 1988, p. 1.

[5] *Ibid.*, p. 2.

atribuirle dos beneficios principales. En primer lugar, concentra nuestra atención en los peligros de la opresión del estado y en la necesidad de establecer límites apropiados a las acciones del estado, organizando y reforzando la presión contra éste dentro de la sociedad. Dicho de otra forma, reanima la inquietud liberal en cuanto a la limitación y la legitimación del poder político y, en especial, el control de dicho poder a través de la libertad de asociación y la organización autónoma en la sociedad, que la izquierda ha desdeñado con tanta frecuencia en la teoría y en la práctica. En segundo lugar, el concepto de sociedad civil reconoce y celebra la diferencia y la diversidad. Afirman sus defensores que el pluralismo es un bien primario, a diferencia de lo que ocurre en el marxismo, que, según dicen, en esencia es monista, reduccionista y economicista.[6] Este nuevo pluralismo nos invita a apreciar un rango completo de instituciones y relaciones que el socialismo tradicional pasó por alto al preocuparse por la economía y la clase.

El ímpetu del resurgimiento de esta dicotomía conceptual procede de varias direcciones. Sin duda alguna, el mayor impulso llegó de Europa oriental, donde la "sociedad civil" representó una importante arma en el arsenal ideológico de las fuerzas de oposición contra la opresión estatal. En este caso, los resultados fueron bastante claros: el estado, incluyendo sus aparatos de dominación tanto político como económico, podía tener una posición más o menos ambigua en contra de un espacio (potencialmente) libre fuera del estado. Podría decirse, por ejemplo, que la antítesis sociedad civil-estado corresponde claramente a la oposición de Solidaridad al partido y al estado.[7]

La crisis de los estados comunistas, huelga decirlo, también ha dejado una profunda huella en la izquierda occidental, al converger con otras influencias: las limitaciones de la socialdemocracia, con su fe infinita en el estado como agente del mejoramiento social, así como el surgimiento de luchas de emancipación a través de movimientos sociales no basados en la clase, con una sensibilidad a las dimensiones de la experiencia humana que la izquierda so-

[6] Norman Geras echa por tierra estos mitos sobre el marxismo en "Seven types of obliquy: Travesties of Marxism", en *Socialist Register* (1990).

[7] Sobre la aplicación de "sociedad civil" a los sucesos ocurridos en Polonia, véase Andrew Arato, "Civil society against the state: Poland 1980-81", *Telos* 47, 1981, y "Empire versus civil society: Poland 1981-82", *Telos* 50, 1982.

cialista tradicional ha desdeñado con demasiada frecuencia. Estas sensibilidades exaltadas a los peligros que presenta el estado y a las complejidades de la experiencia humana se han asociado con una gran diversidad de activismos que abarcan todo, desde el feminismo, la ecología y la paz hasta la reforma constitucional. Todos estos proyectos han recurrido a menudo al concepto de sociedad civil.

Ningún socialista pone en duda el valor de estas nuevas sensibilidades, pero debemos tomar con gran recelo este método particular de centrar nuestra atención en ellas. Se nos está pidiendo que paguemos muy caro el concepto universal de "sociedad civil". Este portatrajes conceptual, que lo agrupa todo sin discriminación, desde hogares y asociaciones voluntarias hasta el sistema económico del capitalismo, confunde y oculta en la misma medida en que revela. En Europa oriental, se puede hacer que lo aprehenda todo desde la defensa de derechos políticos y libertades culturales hasta la orientación al mercado de las economías poscomunistas y la restauración del capitalismo. "Sociedad civil" puede servir como una palabra en clave o una cubierta para referirse al capitalismo, y el mercado puede agruparse con otros bienes menos ambiguos –por ejemplo, las libertades políticas e intelectuales– como una meta a todas luces conveniente.

Pero si los peligros de esta estrategia conceptual y de la asignación del mercado al espacio libre de la "sociedad civil" parecen nimios ante las enormes dimensiones de la opresión stalinista en Europa oriental, surgen problemas de índole totalmente distinta en Occidente, donde, en efecto, existe un capitalismo bien desarrollado y la opresión estatal no es un mal inmediato y masivo que supere al resto de los males sociales. Como en este caso se hace que la "sociedad civil" abarque un estrato completo de la realidad social que no existía en las sociedades comunistas, las repercusiones de su uso en algunos aspectos importantes son aún más problemáticas.

En este sentido, el peligro radica en el hecho de que la lógica totalizadora y el poder coercitivo del capitalismo se vuelven invisibles cuando todo el sistema social del capitalismo se reduce a un grupo de instituciones y relaciones entre muchos otros, en el mismo nivel conceptual que los hogares o las asociaciones voluntarias. En realidad, dicha reducción es el principal rasgo distintivo de la "sociedad civil" en su nueva personificación. Tiene como efecto la

desconceptualización del problema del capitalismo, al dividir a la sociedad en fragmentos, sin una estructura de poder que lo abarque todo, sin una unidad totalizadora, sin coerciones sistémicas; en otras palabras, sin un sistema capitalista, con su fuerza expansionista y su capacidad de penetración en todos los aspectos de la vida social.

Es una estrategia típica del argumento de la "sociedad civil" –de hecho, su *raison d'être*– atacar el "reduccionismo" o "economicismo" marxista. Se dice que el marxismo reduce la sociedad civil al "modo de producción", la economía capitalista. "Se devalúa la importancia de otras instituciones de la sociedad civil, como los hogares, las iglesias, asociaciones científicas y literarias, prisiones y hospitales."[8]

Sea cierto o no que los marxistas solieran prestar muy poca atención a estas "otras" instituciones, la debilidad de esta yuxtaposición (¿la economía capitalista y "otras instituciones" como hospitales?) debe ser de inmediato visible. Sin duda, incluso los no marxistas son capaces de reconocer, por ejemplo, una verdad tan simple como el hecho de que los hospitales occidentales se sitúan en una economía capitalista que ha afectado profundamente la organización de los servicios de salud y la naturaleza de las instituciones médicas. Pero ¿es posible concebir una propuesta análoga acerca de los efectos de los hospitales en el capitalismo? ¿Esta observación acerca de las "otras instituciones" significa que Marx no valoraba los hogares ni los hospitales, o más bien que no les atribuía la misma fuerza determinativa desde el punto de vista histórico? ¿No existen bases para distinguir entre estas diferentes "instituciones" en todo tipo de factores cuantitativos y cualitativos, desde el tamaño y el alcance hasta el poder social y la eficacia histórica? Por lo general, en el uso actual del concepto de "sociedad civil" se evaden preguntas como éstas. Otro de sus efectos es que confunde las demandas morales de "otras" instituciones con el poder determinativo de las mismas o, más bien, que descarta por completo la cuestión esencialmente empírica de las determinaciones históricas y sociales.

Hay otra versión de este argumento que, en vez de evadir simplemente la totalidad sistémica del capitalismo, los niega de ma-

[8] Keane, *Democracy and civil society*, p. 32.

nera explícita. La mera existencia de otros modos de dominación además de las relaciones de clase, otros principios de estratificación además de la desigualdad de clases, otras luchas sociales además de la lucha de clases, sirve para demostrar que el capitalismo, cuya relación constitutiva es la clase, no es un sistema totalizador. Se considera que la preocupación marxista por las relaciones "económicas" y la clase a costa de otras relaciones e identidades sociales demuestra que la tentativa de "totalizar a la sociedad desde el punto de vista de una esfera, la economía o el modo de producción" es errónea por la sencilla razón de que resulta evidente la existencia de otras "esferas".[9]

Este argumento es circular y evasivo. Para negar la lógica totalizadora del capitalismo no basta con indicar la pluralidad de las identidades y relaciones sociales. A final de cuentas, la relación de clases que constituye el capitalismo es más que una mera identidad personal o un principio de "estratificación" o desigualdad. No sólo es un sistema específico de relaciones de poder, sino también la relación constitutiva de un proceso social distintivo, la dinámica de la acumulación y la autoexpansión del capital. Desde luego, es fácil demostrar, pues resulta evidente, que la clase no es el único principio de "estratificación", la única forma de desigualdad y dominación. Pero esto no nos dice prácticamente nada acerca de la lógica totalizadora del capitalismo.

Para negar la lógica totalizadora del capitalismo, se tendría que demostrar de manera convincente que estas otras esferas e identidades no están incluidas, al menos no de forma significativa, en la fuerza determinativa del capitalismo, su sistema de relaciones de propiedad social, sus imperativos expansionistas, su impulso a la acumulación, su transformación de toda la vida social en mercancía, su creación del mercado como una necesidad, un mecanismo compulsivo de competencia y "crecimiento" autosostenido, etc. Pero los argumentos de la "sociedad civil" (o, en realidad, los argumentos "posmarxistas" en general) no suelen refutar sobre bases históricas y empíricas los efectos determinativos de las relaciones capitalistas. En vez de ello (cuando no asumen la forma circular simple: el capitalismo no es un sistema totalizador porque existen otras esferas además de la económica), tienden a proceder como

[9] Cohen, *Class and civil society*, p. 192.

argumentos filosóficos abstractos, como críticas internas a la teoría marxista, o, las más de las veces, como recetas morales sobre los peligros de devaluar "otras" esferas de la experiencia humana.

De una u otra forma, el capitalismo se reduce al tamaño y peso de "otras" instituciones singulares y específicas y desaparece en una noche conceptual en la que todos los gatos son pardos. La estrategia de disolver el capitalismo en una pluralidad sin estructuración e indiferenciada de instituciones y relaciones sociales no puede sino debilitar la fuerza tanto analítica como normativa de la "sociedad civil", su capacidad para abordar la limitación y la legitimación del poder, así como su utilidad para guiar los proyectos de emancipación. Las teorías actuales bloquean el sentido distintivo de "sociedad civil" como una forma social específica del capitalismo, una totalidad sistémica en la que se ubican todas las "otras" instituciones y todas las fuerzas sociales deben encontrar su camino, una esfera específica y sin precedentes de poder social, que plantea problemas totalmente nuevos de legitimación y control, problemas que no abordan las teorías tradicionales del estado ni el liberalismo contemporáneo.

CAPITALISMO, "DEMOCRACIA FORMAL" Y LA ESPECIFICIDAD DE OCCIDENTE

Uno de los principales cargos que los defensores de la "sociedad civil" levantan al marxismo es que pone en peligro las libertades democráticas al identificar la "democracia formal" de Occidente, las formas jurídicas y políticas que garantizan un espacio libre para la "sociedad civil", con el capitalismo: sociedad "civil" es igual a sociedad "burguesa". El peligro, señalan, es que podemos sentirnos tentados a tirar las frutas frescas con las podridas, a rechazar la democracia liberal junto con el capitalismo.[10] En vez de ello, argumentan, debemos reconocer los beneficios de la democracia formal y, al mismo tiempo, difundir sus principios de libertad e igualdad individuales disociándolos del capitalismo a fin de negar que el ca-

[10] Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 49; Keane, *Democracy and civil society*, p. 59; Agnes Heller, "On formal democracy", en Keane, *Civil society and the state*, p. 132.

pitalismo es el único medio, o el mejor, de promover estos principios.

Cabe señalar que, sobre estas bases, la crítica del marxismo occidental contemporáneo debe hacer caso omiso de la mayor parte de la teoría política marxista a partir de los años sesenta, sobre todo desde que el debate "Miliband-Poulantzas" hizo resurgir la teoría del estado. Sin duda, las libertades civiles eran una preocupación importante para ambos protagonistas de aquella polémica, y de muchas otros que han seguido esa línea. Incluso la afirmación de que el marxismo "clásico", en la persona de Marx o de Engels, era demasiado indiferente a las libertades civiles está abierta a discusión. Pero sin reducir el presente análisis a un debate meramente textual en torno de la actitud marxista ("clásica" o contemporánea) hacia las libertades "burguesas", aceptemos que todos los socialistas, marxistas o no, deben ratificar las libertades civiles (que ahora suelen llamarse, de manera un tanto vaga, "derechos humanos"), los principios de legalidad, la libertad de expresión y asociación y la protección de una esfera "no estatal" contra las incursiones del estado. Debemos reconocer que algunas protecciones institucionales de este tipo son condiciones necesarias de cualquier democracia, aunque tal vez no aceptemos la identificación de la democracia con las garantías normales del "liberalismo", o su confinamiento a ellas, aun si creemos que las protecciones "liberales" tendrán que asumir una forma institucional diferente a la del capitalismo en la democracia socialista.[11]

No obstante, persisten las dificultades en el argumento de la "sociedad civil". Hay otras maneras (de hecho las principales en la teoría marxista) de asociar a la "democracia formal" con el capitalismo, además de rechazar una con la otra. Podemos reconocer las conexiones históricas y estructurales sin negar el valor de las libertades civiles. Entender estas conexiones no nos obliga a devaluar las libertades civiles, pero tampoco a aceptar el capitalismo como el único medio, o el mejor, para mantener la autonomía individual; asimismo, nos deja en perfecta libertad de reconocer que el capitalismo, que si bien en ciertas condiciones históricas conduce a la "democracia formal", puede arreglárselas fácilmente sin ella, como

[11] He tratado más extensamente estos temas en *The retreat from class: A new 'true' socialism*, Londres, 1986, cap. 10.

lo ha demostrado en más de una ocasión en la historia reciente. De cualquier modo, no ver las conexiones o confundir su carácter limita nuestro entendimiento tanto de la democracia como del capitalismo.

La conexión histórica y estructural entre la democracia formal y el capitalismo ciertamente puede formularse en referencia a la separación del estado de la sociedad civil. Sin embargo, mucho depende de cómo interpretemos esa separación y el proceso histórico que la ocasionó. Existe un punto de vista de la historia, y una interpretación concomitante de la separación estado-sociedad civil, que sólo puede considerar la evolución del capitalismo como progresista. Éste es un punto de vista comúnmente vinculado con el liberalismo o la ideología "burguesa", pero que parece inspirar cada vez más las concepciones de democracia en la izquierda.

Los supuestos históricos en los que se basa la defensa de la "sociedad civil" rara vez se puntualizan de manera explícita. Sin embargo, existe una explicación particularmente útil y elaborada de un investigador húngaro, cuya traducción al inglés se publicó en un volumen dedicado al resurgimiento de la "sociedad civil" (de Oriente y Occidente), que podría servir como modelo de la interpretación histórica de nuestra época. En un esfuerzo por caracterizar las tres diferentes "regiones históricas de Europa" –Europa occidental, oriental y una región intermedia–, Jenö Szücs (atendiendo a Istvan Bibo) ofrece la siguiente explicación del modelo "occidental", en "busca de las raíces más profundas de una 'manera democrática de organizar a la sociedad'".[12] La "característica" más distintiva "de Occidente es la separación estructural, y teórica, entre la 'sociedad' y el 'estado'", un proceso único que ocupa el centro de la democracia occidental, mientras que su ausencia correspondiente en Oriente da cuenta de una evolución de la autocracia al totalitarismo.[13] Las raíces de este proceso, según Szücs, están en el feudalismo occidental.

La singularidad de la historia occidental radica, de acuerdo con esta argumentación, en un "'despegue' completamente inusual en el surgimiento de las civilizaciones. Este despegue ocurrió en medio

[12] Jenö Szücs, "Three historical regions of Europe", en Keane, *Civil society and the state*, p. 294.
[13] *Ibid.*, p. 295.

de una desintegración, en vez de una integración, y de una civilización decadente, una nueva agrarización y una creciente anarquía política".[14] Esta fragmentación y desintegración fueron las condiciones previas de la separación entre la "sociedad" y el "estado". En las civilizaciones desarrolladas de Oriente, donde no hubo tal separación, la función política siguió ejerciéndose "de arriba hacia abajo".

En el proceso de la "fragmentación" feudal en Occidente, las viejas relaciones políticas de estados y súbditos fueron remplazadas por nuevos vínculos sociales, de naturaleza contractual, entre señores y vasallos. Esta sustitución de relaciones políticas por relaciones sociocontractuales tuvo entre sus consecuencias más importantes un nuevo principio de dignidad humana, libertad y el "honor" del individuo. Por su parte, la desintegración territorial en unidades pequeñas, cada una con su propio derecho consuetudinario, produjo una descentralización de la ley que podía resistir los mecanismos "'descendentes' del ejercicio del poder".[15] Cuando más adelante las monarquías occidentales reconstruyeron la soberanía, en esencia el nuevo estado estaba constituido "verticalmente desde abajo".[16] Era una "unidad en la pluralidad" que hizo "libertades" de "los principios de organización internos" de la estructura social occidental "y condujo a algo que marcó una división contundente entre el Occidente medieval y muchas otras civilizaciones: el nacimiento de la 'sociedad' como entidad autónoma".[17]

Muchos elementos de esta argumentación son muy esclarecedores, pero igualmente instructiva es la inclinación de su ángulo de visión. Aquí tenemos, de hecho, todos los ingredientes principales de la historia liberal: el progreso de la civilización (al menos en Occidente) como un ascenso inequívoco de la "libertad" y la "dignidad" individuales (si hay una diferencia fundamental entre la explicación de Szücs y el punto de vista liberal tradicional, tal diferencia es que este último es más franco acerca de la identificación de la individualidad con la propiedad privada); el enfoque principal en la tensión entre el individuo o la "sociedad" y el estado como la fuerza impulsora de la historia; e incluso, tal vez especialmente, la tendencia a asociar el avance de la civilización, y de la democracia misma, con hitos en el ascenso de las clases adineradas. Aunque el Occidente medieval no tenía nada de democrático, concede Szücs, es ahí donde se encuentran las "raíces más profundas" de la democracia. Aunque Szücs no lo dice en tantas palabras, tal parece que la "idea constitutiva" de la democracia moderna fue el *señorío*.

[14] *Ibid.*, p. 296.
[15] *Ibid.*, p. 302.
[16] *Ibid.*, p. 304.
[17] *Ibid.*, p. 306.

Supongamos que vemos la misma secuencia de acontecimientos desde otro ángulo. Desde otra perspectiva, la misma "fragmentación", el mismo remplazo de relaciones políticas por vínculos sociales y contractuales, la misma "parcelación" de la soberanía, la misma "autonomía de la sociedad", aunque se reconoce su singularidad e importancia en la trayectoria del desarrollo occidental, pueden tener consecuencias muy distintas para nuestra apreciación de la "sociedad civil" y el desarrollo de la democracia occidental.

La divergencia del modelo "occidental" respecto del "oriental" para la formación de un estado se inició, desde luego, mucho antes que el feudalismo medieval. Sus orígenes se remontan hasta la Antigüedad griega, pero, para nuestros fines, puede identificarse un punto de referencia crítico en la antigua Roma. Esta divergencia, cabe subrayar, no sólo se relacionaba con las formas políticas, sino más que nada con los modos de apropiación –en este aspecto fueron decisivos los avances en el sistema romano de propiedad privada. (Es una característica curiosa y "sintomática" de la argumentación de Szücs que los modos de apropiación y explotación no ocupen un sitio central, si acaso ocupan alguno, en su diferenciación de las tres regiones históricas de Europa, lo que también podría explicar su insistencia en una ruptura radical entre la Antigüedad y el feudalismo. Cuando menos, la supervivencia del derecho romano, el símbolo por excelencia del régimen de propiedad romano, debió haber anunciado a Szücs alguna continuidad fundamental entre la "autonomía" occidental de la sociedad civil y el sistema romano de apropiación.)

Roma representa un contraste notable en relación con otras civilizaciones "avanzadas", tanto de la Antigüedad como de siglos más tarde, pues el acceso a una gran riqueza, al trabajo excedente de otros en gran escala, solía obtenerse por intermedio del estado (por ejemplo, la China imperial tardía, que tenía un sistema muy desarrollado de propiedad privada, pero donde la riqueza y el poder residían no tanto en la tierra como en el estado, en la jerarquía

burocrática cuyo pináculo era la corte y los funcionarios del imperio). Roma se distinguía por su énfasis en la propiedad privada, en la adquisición masiva de tierras, como medio de apropiación. La aristocracia romana tenía un apetito insaciable por la tierra, que creó concentraciones sin precedentes de riqueza y un poder imperial rapaz, sin rival en ningún otro imperio antiguo en su sed no sólo de tributo sino de territorio. Y fue Roma la que extendió su régimen de propiedad privada en su vasto y diverso imperio, gobernado sin ayuda de una burocracia masiva, sino mediante un sistema "municipal" que en realidad constituyó una federación de aristocracias locales. El resultado fue una combinación muy específica de un estado imperial fuerte y una acaudalada clase dominante independiente de él, un estado fuerte que al mismo tiempo alentaba, en vez de impedir, el desarrollo autónomo de la propiedad privada. En suma, fue Roma la que estableció de manera firme y consciente la propiedad privada como fuente de poder social, separada del estado pero apoyada por él.

La "fragmentación" del feudalismo debe verse, así, como arraigada en la privatización del poder ya inherente en el sistema de propiedad romano y en el gobierno "municipal" fragmentado del Imperio. Cuando las tensiones entre el estado imperial romano y el poder autónomo de la propiedad privada tuvieron como consecuencia final la desintegración del estado central, se preservó el poder autónomo de la propiedad. Las antiguas relaciones políticas entre gobernantes y súbditos se fueron disolviendo gradualmente hasta convertirse en relaciones "sociales" entre señores y vasallos y, más específicamente, entre señores y campesinos. En la institución del señorío, los poderes político y económico estaban unidos como cuando el estado era la fuente principal de riqueza privada; pero, esta vez, esa unidad existía en una forma fragmentada y privatizada.

Desde esta perspectiva, es difícil ver el desarrollo de Occidente simplemente como el surgimiento de la individualidad, el imperio de la ley, el progreso de la libertad o el poder desde "abajo"; y la autonomía de la "sociedad civil" adquiere un significado distinto. Los avances así descritos por Szücs representan de igual modo, y al mismo tiempo, la evolución de nuevas formas de explotación y dominación (a final de cuentas, el "poder" constitutivo "desde abajo" es el poder del señorío), nuevas relaciones de dependencia y servidumbre, la privatización de la extracción del plusvalor y la

transferencia de antiguas opresiones del estado a la "sociedad", es decir, una transferencia de relaciones de poder y dominación del estado a la propiedad privada. Esta nueva división del trabajo entre el estado y la "sociedad" también sentó las bases (como una condición necesaria pero no suficiente) para ensanchar la separación entre la apropiación privada y las responsabilidades públicas que se concretaron en el capitalismo.

Así pues, el capitalismo representa la culminación de un largo desarrollo, pero también constituye una ruptura cualitativa (que ocurrió "espontáneamente" sólo en las condiciones históricas particulares de Inglaterra). No sólo se caracteriza por una transformación del poder social, una nueva división del trabajo entre el estado y la propiedad privada o clase, sino que también marca la creación de una forma completamente nueva de coerción: el mercado, no sólo como una esfera de oportunidad, libertad y elección, sino como una compulsión, una necesidad, una disciplina social, capaz de sujetar todas las actividades y las relaciones humanas a sus requerimientos.

LA "SOCIEDAD CIVIL" Y LA DEVALUACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Así que no basta decir que la democracia puede extenderse separando los principios de la "democracia formal" de cualquier asociación con el capitalismo. Tampoco basta decir que la democracia capitalista es incompleta, una etapa en un claro desarrollo progresivo que debe perfeccionarse con el socialismo y avanzar allende las limitaciones de la "democracia formal". La cuestión es más bien que la asociación del capitalismo con la "democracia formal" representa una unidad contradictoria de avance y retirada, tanto un mejoramiento como una devaluación de la democracia. Sin duda alguna, la "democracia formal" es un mejoramiento de las formas políticas que carecen de libertades civiles, el imperio de la ley y el principio de representación. Pero también es, de igual modo y al mismo tiempo, una sustracción de la sustancia de la idea democrática, que está histórica y estructuralmente asociada con el capitalismo.[18]

[18] En ocasiones la defensa de la democracia formal va acompañada explícita-

Ya he desarrollado algunos de estos temas en capítulos anteriores. Ahora basta señalar cierta paradoja en la insistencia en que no debemos permitir que nuestra concepción de la emancipación humana se vea restringida por la identificación de la "democracia formal" con el capitalismo. Si consideramos que la emancipación humana es algo más que una extensión de la democracia liberal,

mente por un ataque a la democracia "sustantiva". Agnes Heller, en "On formal democracy", señala: "El planteamiento de Aristóteles, analista de gran realismo, de que todas las democracias se transforman de inmediato en anarquía, y esta última en tiranía, fue la afirmación de un hecho, no una calumnia aristocrática de un antidemócrata. La república romana no fue democrática en ningún momento. Quisiera agregar a todo esto que aun si la degradación de las democracias modernas en tiranías está lejos de excluirse (fuimos testigos de ello en el caso del fascismo alemán e italiano), la resistencia de las democracias modernas se debe precisamente a su carácter formal" (p. 130). Analicemos cada enunciado. La denuncia de que la democracia antigua es la precursora inevitable de la anarquía y la tiranía (que, por cierto, es más típica de Platón o Polibio) es, precisamente, una calumnia antidemocrática. Por un lado, no guarda relación con secuencias históricas reales, causales ni cronológicas. La democracia atenea puso fin a la institución de la tiranía y sobrevivió casi dos siglos, para ser vencida no por la anarquía, sino por un poder militar superior. En esos siglos, claro está, Atenas produjo una cultura asombrosamente fructífera e influyente que sobrevivió a su caída y también sentó las bases de las concepciones occidentales de ciudadanía e imperio de la ley. Es cierto que la república romana "no fue democrática en ningún momento", y el resultado más notable de su régimen aristocrático fue la desaparición de la república y su remplazo por el gobierno imperial autocrático. (Esa república no democrática era, por cierto, una importante inspiración para lo que Heller llama un documento "constitutivo" de la democracia moderna, la Constitución de Estados Unidos). Decir que "la degradación de democracias modernas en tiranías está lejos de excluirse" parece un tanto evasivo al lado de una referencia (parentética) al fascismo, por no mencionar la historia de guerra e imperialismo que ha tenido una relación inextricable con el régimen de "democracia formal". En cuanto a la resistencia, cabe mencionar que todavía no existe una "democracia formal" cuyo ciclo de vida iguale, por no decir que supere, la duración de la democracia atenea. Ninguna "democracia" europea, siguiendo los criterios de Heller, tiene ni siquiera un siglo de edad (en Gran Bretaña, por ejemplo, la votación plural sobrevivió hasta 1948); y la república estadunidense, a la que atribuye la "idea constitutiva" de la democracia formal, tardó mucho tiempo en mejorar la exclusión atenea de las mujeres y los esclavos, mientras que no se puede decir que los hombres trabajadores libres -ciudadanos de pleno derecho en la democracia atenea- hubieran ganado admisión total a una ciudadanía "formal" hasta que las últimas reservas de propiedad estatal se eliminaron en el siglo XIX (para no mencionar la variedad de estratagemas para desalentar el voto de los pobres en general y de los negros en particular, que no se han agotado hasta la fecha). De tal modo, a lo sumo (y sólo para los varones blancos), existe una duración máxima de quizás siglo y medio para las "democracias formales" modernas.

a la larga podríamos convencernos de que el capitalismo es, después de todo, su garantía más segura.

No cabe duda de que la separación del estado y la sociedad civil en Occidente ha dado origen a nuevas formas de libertad e igualdad, pero también ha creado nuevos modos de dominación y coerción. Una manera de describir la especificidad de la "sociedad civil" como una forma social particular propia del mundo moderno -las condiciones históricas particulares que hicieron posible la distinción moderna entre estado y sociedad civil- es decir que constituyó una nueva forma de poder social, en la que muchas funciones coercitivas que alguna vez pertenecieron al estado se reubicaron en la esfera "privada", en la propiedad privada, la explotación de clases y los imperativos del mercado. Hasta cierto punto, esta "privatización" del poder público ha creado el ámbito históricamente novedoso de la "sociedad civil".

La "sociedad civil" no sólo constituye una relación totalmente nueva entre lo "público" y lo "privado", sino que de modo más preciso es un ámbito "privado" totalmente nuevo, con una presencia "pública" distintiva y opresiones propias, una estructura única de poder y dominación, y un sistema lógico inflexible. Representa una red particular de relaciones sociales que no se limita a oponerse a las funciones coercitivas, "de vigilancia" y "administrativas" del estado, sino que también representa la *reubicación* de estas funciones, o cuando menos de una parte significativa de ellas. Supone una nueva división del trabajo entre la esfera "pública" del estado y la esfera "privada" de la propiedad capitalista y los imperativos del mercado, en donde la apropiación, la explotación y la dominación están separadas de la autoridad pública y la responsabilidad social, mientras que estos nuevos poderes privados dependen del apoyo del estado, por medio de un poder de aplicación legal mucho más concentrado de lo que nunca antes había existido.

La "sociedad civil" ha otorgado a la propiedad privada y sus poseedores autoridad sobre la gente y su vida cotidiana, un poder que el estado hace respetar, pero del que no puede hacerse responsable a nadie, que muchos estados tiránicos antiguos habrían envidiado. Incluso las actividades y experiencias que están fuera de la estructura de autoridad inmediata de la empresa capitalista, o fuera del gran poder político del capital, están reguladas por los mandatos del mercado, las necesidades de competencia y rentabilidad. Aun en los casos en que el mercado no es, como suele serlo

en las sociedades capitalistas avanzadas, un mero instrumento de poder para los conglomerados gigantes y las compañías multinacionales, sigue siendo una fuerza coercitiva, capaz de sujetar todos los valores, actividades y relaciones humanos a sus imperativos. Ningún déspota de la Antigüedad habría albergado la esperanza de penetrar en la vida personal de sus súbditos –sus oportunidades de vida, elecciones, preferencias, opiniones y relaciones– con la misma amplitud y minucia, no sólo en el lugar de trabajo, sino en todos los aspectos de su vida. Asimismo, el mercado ha creado nuevos instrumentos de poder para que los manipule no sólo el capital multinacional, sino también los estados capitalistas avanzados, que pueden llegar a imponer "disciplinas de mercado" draconianas en otras economías al mismo tiempo que protegen su capital nacional. En otras palabras, la coerción no sólo ha sido una enfermedad de la "sociedad civil", sino también uno de sus principios constitutivos. En realidad, las funciones coercitivas del estado se han ocupado en gran medida de ejercer la dominación en la sociedad civil.

Esta realidad histórica tiende a socavar las distinciones claras que requieren las teorías actuales, en las que se nos pide que veamos a la sociedad civil, al menos en principio, como la esfera de libertad y acción voluntaria, la antítesis del principio irreductiblemente coercitivo que pertenece de modo intrínseco al estado. Si bien es cierto que en la sociedad capitalista, con su separación de las esferas "política" y "económica", o el estado y la sociedad civil, el poder público coercitivo está centralizado y concentrado en mayor medida que nunca antes, esto sólo significa que una de las principales funciones de la coerción "pública" por parte del estado es apoyar el poder "privado" en la sociedad civil.

Uno de los ejemplos más obvios de la deformada visión que produce la dicotomía simple entre el estado como el sitio de coerción y la "sociedad civil" como un espacio libre es el grado en que libertades civiles como la libertad de expresión o de prensa en las sociedades capitalistas se miden no de acuerdo con la amplitud del foro para opinar y celebrar debates que ofrecen los medios de comunicación, sino según la proporción en que los medios de comunicación son propiedad privada y el capital tiene libertad para lucrar con ellos. La prensa es "libre" cuando es privada, por mucho que "fabrique consenso".

Las teorías actuales de la sociedad civil, desde luego, reconocen

que la sociedad civil no es un ámbito de libertad o democracia perfectas. Por ejemplo, se ve dañada por la opresión en la familia, en las relaciones de género, en el lugar de trabajo, las actitudes racistas, la homofobia, etc. En realidad, cuando menos en las sociedades capitalistas avanzadas, estos tipos de opresión se han tornado el centro principal de lucha, mientras que "política" en su sentido tradicional, como relativa al poder estatal, los partidos y la oposición a ellos, ha perdido cada vez mayor vigencia. Sin embargo, estas opresiones no se abordan como un elemento constitutivo de la sociedad civil, sino como disfunciones. En principio, la coerción corresponde al estado, mientras que la libertad tiene sus raíces en la sociedad civil; y la emancipación humana, de acuerdo con estos argumentos, consiste en la autonomía de la sociedad civil, su expansión y enriquecimiento, su liberación del estado, y su protección por parte de la democracia formal. Una vez más, parece que se pierden de vista las relaciones de explotación y dominación que de manera irreductible constituyen a la sociedad civil, no sólo como un trastorno ajeno y corregible, sino en su esencia misma, la estructura particular de dominación y coerción específica del capitalismo como una totalidad sistémica, y que también determina las funciones coercitivas del estado.

EL NUEVO PLURALISMO Y LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Así, el redescubrimiento del liberalismo en el resurgimiento de la sociedad civil tiene dos caras. Es encomiable su intención de sensibilizar a la izquierda a las libertades civiles y los peligros de la opresión del estado. Pero el culto de la sociedad civil también tiende a reproducir las mistificaciones del liberalismo, ocultando las coerciones de la sociedad civil y confundiendo las maneras en que la propia opresión del estado está arraigada en las relaciones de explotación y coercitivas de la sociedad civil. Entonces, ¿qué hay de su entrega al pluralismo? ¿Qué suerte corre el concepto de sociedad civil al abordar la diversidad de las relaciones e "identidades" sociales?

Es en este aspecto en el que el culto de la sociedad civil, su representación de la sociedad civil como la esfera de diferencia y diversidad, se refiere de manera más directa a las preocupaciones

dominantes de la nueva izquierda. Si hay algo que une a los diversos "nuevos revisionismos", desde las teorías "posmodernistas" y "posmarxistas" más absurdas hasta los activismos de los "nuevos movimientos sociales", es su hincapié en la diversidad, la "diferencia", el pluralismo. El nuevo pluralismo va más allá del reconocimiento liberal tradicional de intereses diversos y la tolerancia (en principio) de diversas opiniones en tres formas principales: 1] su concepción de diversidad ahonda en los aspectos externos de "interés" para llegar a las profundidades psíquicas de la "subjetividad" y la "identidad" y se extiende del "comportamiento" u "opinión" políticos a la totalidad de "estilos de vida"; 2] ya no da por sentado que algunos principios de derecho universales y no diferenciados pueden adaptarse a las diversas identidades y estilos de vida (las mujeres, por ejemplo, necesitan derechos distintos para ser libres e iguales); 3] el nuevo pluralismo se basa en la idea de que la característica esencial, la diferencia específica histórica, del mundo contemporáneo –o, más específicamente, del mundo capitalista contemporáneo– no es el impulso totalizador, homogeneizador del capitalismo, sino la heterogeneidad única de la sociedad "posmoderna", su grado sin precedentes de diversidad, de fragmentación inclusive, que requiere principios pluralistas nuevos y más complejos.

Los argumentos dicen algo así: la sociedad contemporánea se caracteriza por una fragmentación creciente, una diversificación de las relaciones y experiencias sociales, una pluralidad de estilos de vida, una multiplicación de identidades personales. Dicho de otra forma, vivimos en un mundo "posmoderno", en el que la diversidad y la diferencia han disuelto todas las antiguas certidumbres y todas las antiguas universalidades. (A este respecto, algunas teorías posmarxistas ofrecen una alternativa para el concepto de sociedad civil al insistir en el hecho de que ya no es posible hablar de sociedad en modo alguno, porque el concepto indica una totalidad cerrada y unificada.)[19] Las antiguas solidaridades –lo que, desde luego, significa sobre todo las solidaridades de clase– se han desintegrado, y han proliferado los movimientos sociales basados en otras identidades y contra otras opresiones, relativas al género,

[19] Ésta es, por ejemplo, la opinión de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and socialist strategy*, Londres, 1985 [*Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987].

la raza, la etnicidad, la sexualidad, etc. Al mismo tiempo, estos procesos han ampliado en gran medida el margen de elección individual, los modelos de consumo y estilos de vida. Esto es lo que algunos han calificado como una enorme expansión de la "sociedad civil".[20] La izquierda, se alega, necesita reconocer estas circunstancias y basarse en ellas. Necesita construir una política basada en esta diversidad y esta diferencia. Necesita celebrar esta diferencia y reconocer la pluralidad de las opresiones o formas de dominación, la multiplicidad de las luchas de emancipación. La izquierda necesita responder a esta gran diversidad de relaciones sociales con conceptos complejos de igualdad, que reconozcan las diferentes necesidades y experiencias de la gente.[21]

Hay variaciones de estos temas, pero, a grandes rasgos, éste es un resumen aproximado de lo que se ha convertido en una corriente importante de la izquierda. La dirección general hacia la que nos está llevando es renunciar a la idea del socialismo y remplazarla por lo que supuestamente es una categoría más inclusiva, o al menos engloblarla en ella: la democracia, un concepto que no privilegia "clases", como lo hace el socialismo tradicional, sino que aborda de manera equitativa todas las opresiones. Ahora bien, como una afirmación muy general de principios, en este planteamiento encontramos rasgos admirables. Ningún socialista duda de la importancia de la diversidad o la multiplicidad de opresiones que es necesario abolir; y el objetivo del socialismo es, o debería ser, la democracia. Pero no queda del todo claro si el nuevo pluralismo, o lo que se ha dado en llamar "política de la identidad", nos lleva más allá de una declaración de principios generales y buenas intenciones.

Los límites del nuevo pluralismo pueden ponerse a prueba explorando las repercusiones de este nuevo principio constitutivo, el concepto de "identidad". Se dice que este concepto tiene la virtud, a diferencia de nociones "reduccionistas" o "esencialistas" como la clase, de que puede abarcarlo todo –por igual y sin prejuicios o privilegios–, de género a clase, de origen étnico o raza a preferencia sexual. La "política de la identidad", entonces, pretende

[20] Véase, por ejemplo, Stuart Hall en *Marxism Today*, octubre de 1988.

[21] La noción de igualdad compleja es obra ante todo de Michael Walzer, *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*, Londres, 1983. Véase también Keane, *Democracy and civil society*, p. 12.

tener una sensibilidad más aguzada ante la complejidad de la experiencia humana y ser más inclusiva en su impulso de emancipación que las antiguas políticas del socialismo.

Entonces ¿qué se pierde, si acaso se pierde algo, al ver el mundo a través del prisma de este concepto que lo abarca todo (o cualquiera que sea análogo)? El nuevo pluralismo aspira a una comunidad democrática que reconozca todo tipo de diferencias –de género, cultura, sexualidad–, que aliente y celebre estas diferencias, pero sin permitir que se vuelvan relaciones de dominación y opresión. Su comunidad democrática ideal reúne a diversos seres humanos, todos libres e iguales, sin suprimir sus diferencias ni negar sus necesidades especiales. Pero la "política de la identidad" revela sus limitaciones, tanto teóricas como políticas, en el momento en el que tratamos de ubicar las diferencias de *clase* en esta visión democrática.

¿Es posible imaginar diferencias de clase sin explotación y dominación? La "diferencia" que constituye la clase como una "identidad" *es,* por definición, una relación de desigualdad y poder, en una forma en que las "diferencias" sexuales o culturales no tienen por qué serlo. Una sociedad verdaderamente democrática puede celebrar las diversidades de estilos de vida, cultura o preferencias sexuales; pero ¿en qué sentido sería "democrático" celebrar las diferencias de *clase*? Si se pretende que una concepción de libertad o igualdad adaptada a las diferencias sexuales o culturales amplíe el alcance de la liberación humana, ¿puede decirse lo mismo de una concepción de libertad o igualdad que da cabida a las diferencias de *clase*? Sin duda, el concepto de identidad como se aplica a las *relaciones* sociales tiene muchos puntos débiles importantes, y esto no sólo se aplica a la clase; pero si la emancipación y la democracia requieren la celebración de la "identidad" en un caso y la supresión en otro, eso es más que suficiente para indicar que algunas diferencias importantes pasan inadvertidas en una categoría global cuyo objetivo es abarcar fenómenos sociales muy diversos como clase, género, sexualidad u origen étnico. En última instancia, la igualdad de clase significa algo distinto y requiere condiciones distintas a las de la igualdad sexual o racial. En particular, la abolición de la desigualdad de clase representaría, por definición, el fin del capitalismo. Pero ¿lo mismo es necesariamente cierto acerca de la abolición de la desigualdad sexual o racial? La igualdad sexual y racial, como expondré en el siguiente capítulo, en principio no son incompatibles con el capitalismo. La desaparición de las desigualdades de clase, por otro lado, por definición es incompatible con el capitalismo. Al mismo tiempo, aunque la explotación de clases es un elemento constitutivo del capitalismo, a diferencia de la desigualdad sexual o racial, el capitalismo sujeta todas las relaciones sociales a sus requerimientos. Puede abrazar y reforzar desigualdades y opresiones que no creó y adaptarlas a los intereses de la explotación de clases.

El antiguo concepto liberal de igualdad legal y política formal, o cierta noción de la llamada "igualdad de oportunidades", es, desde luego, capaz de dar cabida a las desigualdades de clase y por tal motivo no plantea un reto fundamental para el capitalismo y su sistema de relaciones de clases. En realidad, es un rasgo específico del capitalismo la posibilidad de un tipo particular de igualdad universal que no se extienda a las relaciones de clase, es decir, precisamente, una igualdad formal, más vinculada con principios y procedimientos políticos y legales que con la disposición del poder social o de clase. La igualdad formal en este sentido habría sido imposible en sociedades precapitalistas en donde la apropiación y explotación mantenían vínculos inextricables con el poder jurídico, político y militar.

Por estas razones, la antigua concepción de la igualdad formal satisface el criterio más fundamental del nuevo pluralismo; concretamente, que no otorga una condición privilegiada a la clase. Incluso podría tener repercusiones radicales para el género o la raza, porque en relación con estas diferencias ninguna sociedad ha llegado a los límites siquiera del tipo restringido de igualdad que permite el capitalismo. Tampoco queda claro si el nuevo pluralismo ha encontrado una mejor manera de abordar las diversas desigualdades de una sociedad capitalista, una cuestión que siempre va más allá de la antigua adaptación liberal al capitalismo.

Se han hecho esfuerzos para elaborar nuevas concepciones "complejas" o "pluralistas" de igualdad que reconozcan las diversas opresiones sin privilegiar clases. Estas concepciones difieren de la idea liberaldemocrática en cuanto a que explícitamente ponen en tela de juicio la *universalidad* del liberalismo tradicional, su aplicación a normas uniformes de libertad e igualdad que son ciegas a las diferencias de identidad y condición social. Al reconocer las complejidades de la experiencia social, estas nuevas concepciones de igualdad tienen por objeto aplicar diferentes criterios a las di-

ferentes circunstancias y relaciones. A este respecto, las ideas pluralistas presentan ciertas ventajas en relación con principios más universalistas, aunque tal vez pierdan parte de los beneficios de las normas universales.[22] Podría objetarse que la disociación del nuevo pluralismo de cualquier valor universal tal vez permitiría que sirviera de excusa para suprimir los *antiguos* principios pluralistas de libertad civil, libertad de expresión y tolerancia, y que ahora estamos en peligro de volver al punto de partida, conforme el respeto por la diversidad se convierte en lo opuesto. Sin embargo, aun si dejamos de lado esa objeción e independientemente de las ventajas que anuncien las concepciones "complejas" o "pluralistas" de igualdad respecto del liberalismo tradicional, éstas han dejado intacta la adaptación liberal al capitalismo por el simple hecho de evadir la cuestión; pues en el centro mismo del nuevo pluralismo está su falta de confrontación (y a menudo su negación explícita) de la totalidad general del capitalismo como sistema social, que está constituido por la explotación de clases, pero moldea *todas* las "identidades" y las relaciones sociales.

De hecho, el sistema capitalista, su unidad totalizadora, se ha desconceptualizado a través de las concepciones difusas de la sociedad civil y la inclusión de la clase en categorías globales como "identidad" que disgregan el mundo social en realidades particulares e independientes. Las relaciones sociales del capitalismo se han disuelto y convertido en una pluralidad carente de estructura y fragmentada de identidades y diferencias. Pueden evadirse las preguntas acerca de la causalidad histórica o la eficacia política y no hay necesidad de inquirir cuál es la ubicación de las diversas identidades en la estructura social prevaleciente, porque la mera existencia de la estructura social se ha desconceptualizado por completo.

En este sentido, el nuevo pluralismo tiene mucho en común con un pluralismo antiguo, el que prevalecía en las ciencias políticas convencionales –pluralismo no sólo como principio étnico de tolerancia, sino como teoría sobre la distribución del poder social. El concepto de "identidad" ha remplazado a los "grupos de intereses" y estos dos pluralismos pueden diferir en cuanto a que el antiguo reconoce una totalidad política inclusiva –como el "sistema político", la nación o el conjunto de ciudadanos–, mientras que el nuevo insiste en la irreductibilidad de la fragmentación y la "diferencia". Pero ambos niegan la importancia de la clase en las democracias capitalistas, o al menos la sumergen en una multiplicidad de "intereses" o "identidades". Ambos tienen por efecto la negación de la unidad sistémica del capitalismo o su mera existencia como sistema social. Ambos insisten en la heterogeneidad de la sociedad capitalista, perdiendo de vista su poder cada vez más global de homogeneización. El nuevo pluralismo manifiesta una sensibilidad única a las complejidades del poder y diversas opresiones; pero como la variedad antigua, tiene el efecto de hacer invisible las relaciones de poder que constituyen el capitalismo, la estructura dominante de coerción que llega a todos los resquicios de nuestra vida, pública y privada. Al no reconocer que las diversas identidades o grupos de interés se sitúan de manera diferente en relación con la estructura dominante, ambos pluralismos reconocen no tanto la *diferencia* como una simple *pluralidad*.

La última negación de la lógica sistémica y totalizadora del capitalismo es, paradójicamente, un reflejo de justo aquello que desea negar. La preocupación actual por la diversidad y la fragmentación "posmodernas" sin duda expresa una realidad en el capitalismo contemporáneo, pero es una realidad vista a través de la lente deformadora de la ideología. Representa el máximo "fetichismo de la mercancía", el triunfo de la "sociedad de consumo", en el que la diversidad de "estilos de vida", medido por la sola cantidad de productos y los variados modelos de consumo, oculta la unidad sistémica subyacente, los imperativos que crean esa diversidad y al mismo tiempo impone una homogeneidad más profunda y global.

Lo alarmante de estas elaboraciones teóricas no es que violen algún prejuicio marxista doctrinario acerca de la condición privilegiada de la clase. El problema es que las teorías que no diferencian –y, sí, "privilegian", si eso significa atribuir prioridades causales o explicativas– entre varias instituciones e "identidades" sociales de ningún modo pueden hacer una crítica del capitalismo. El capitalismo, como una fuerza social específica, simplemente desaparece de vista, enterrado bajo un fárrago de fragmentos y "diferencia".

Y la idea socialista sigue el camino del capitalismo. El socialismo

[22] Para un análisis de las ventajas y desventajas de la concepción de Walzer de la igualdad compleja véase Michael Rustin, *For a pluralist socialism*, Londres, 1985, pp. 70-95.

es la alternativa específica del capitalismo. Sin capitalismo, no necesitamos socialismo; podemos conformarnos con conceptos muy difusos e indeterminados de democracia que no se oponen específicamente a ningún sistema identificable de relaciones sociales, de hecho ni siquiera reconocen ningún sistema de esta índole. No queda nada más que una pluralidad fragmentada de opresiones y luchas de emancipación. Lo que anuncia ser un proyecto más inclusivo que el socialismo tradicional en realidad lo es menos. En vez de las aspiraciones universalistas del socialismo y la política integradora de la lucha contra la explotación de clases, tenemos una pluralidad de luchas particulares desconectadas que concluye con una sumisión al capitalismo.

Es posible que, en efecto, el nuevo pluralismo se incline a la aceptación del capitalismo, cuando menos como el mejor orden social que es probable encontrar. Sin duda, la caída del comunismo ha impulsado más que nada la difusión de este punto de vista. Sin embargo, en las respuestas de la izquierda a estas nuevas situaciones, a menudo se dificulta distinguir entre un optimismo ingenuo y la más honda desesperación. Por un lado, es cada vez más común argüir que, por muy dominante que sea el capitalismo, sus antiguas estructuras rígidas están más o menos desintegradas, o se han vuelto tan permeables, han abierto tantos espacios grandes que la gente es libre de construir sus propias realidades sociales en formas inauditas. A esto es precisamente a lo que algunos se refieren cuando hablan de la vasta expansión de la sociedad civil en el capitalismo moderno (¿posfordista?). Por otro lado, y en ocasiones al mismo tiempo, oímos una opinión desesperada: cualesquiera que sean los males de un capitalismo triunfante, hay pocas esperanzas de desafiarlo más allá de las resistencias más locales y particulares.

Tal vez éste no sea el momento para mostrarse optimistas, pero una confrontación crítica del capitalismo es, cuando menos, un punto de partida útil. Luego podemos vernos obligados a discriminar no en menor grado, sino de una manera mucho más radical de lo que permite incluso el nuevo pluralismo, entre los diversos tipos de desigualdad y opresión. Por ejemplo, podemos reconocer que, mientras que todas las opresiones pueden tener las mismas demandas morales, la explotación de clases tiene una condición histórica diferente, una ubicación más estratégica en el centro del capitalismo; y una lucha de clases puede tener un alcance más universal, un mayor potencial para impulsar no sólo la emancipación de la clase, sino también otras luchas de emancipación.

El capitalismo está constituido por la explotación de clases, pero es más que un simple sistema de opresión de clases. Es un proceso totalizador implacable que moldea nuestra vida en todos los aspectos imaginables y en todas partes, no sólo en la opulencia relativa del norte capitalista. Entre otras cosas, e incluso dejando al margen el poder directo ejercido por la riqueza capitalista tanto en la esfera política como en la económica, el capitalismo sujeta toda la vida social a las exigencias abstractas del mercado, transformando en mercancía la vida en todos sus aspectos, determinando la distribución del trabajo, el tiempo libre, los recursos, los modelos de producción, el consumo y la disposición del tiempo. Esto vuelve ridículas todas nuestras aspiraciones de autonomía, libertad de opción y autogobierno democrático.

El socialismo es la antítesis del capitalismo; y el remplazo del socialismo por un concepto indeterminado de democracia, o la dilución de relaciones sociales diversas y diferentes en categorías globales como "identidad" o "diferencia", o concepciones vagas de "sociedad civil", significa rendirse ante el capitalismo y sus mistificaciones ideológicas. Por supuesto, debemos tener diversidad, diferencia y pluralismo; pero no un pluralismo carente de estructura e indiferenciado. Lo que necesitamos es un pluralismo que realmente reconozca la diversidad y la diferencia, no sólo la pluralidad o la multiplicidad. Esto significa un pluralismo que reconozca la unidad sistémica del capitalismo y pueda distinguir las relaciones constitutivas del capitalismo de otras desigualdades y opresiones. El proyecto socialista debe enriquecerse con los recursos y los conocimientos de los "nuevos movimientos sociales" (ahora no tan nuevos), no empobrecerse recurriendo a ellos como una excusa para desintegrar la resistencia al capitalismo. No debemos confundir respeto con pluralidad de la experiencia humana ni luchas sociales con una completa disolución de la causalidad histórica, donde sólo hay diversidad, diferencia y contingencia, no estructuras unificadoras, ni lógica de proceso, ni capitalismo y por consiguiente ninguna negación de éste, ningún proyecto universal de emancipación humana.

9

CAPITALISMO Y EMANCIPACIÓN HUMANA: RAZA, GÉNERO Y DEMOCRACIA

En el punto álgido del activismo estudiantil en los años sesenta, Isaac Deutscher dirigió a estudiantes estadunidenses un mensaje no del todo de bienvenida: "Ustedes tienen una actividad efervescente al margen de la vida social y los trabajadores están pasivos en el centro de ella. Ésa es la tragedia de nuestra sociedad. Si no manejan este contraste, van a sufrir una derrota."[1] Esta advertencia no puede ser más pertinente hoy de lo que lo fue en aquel entonces. En la actualidad existen impulsos de emancipación vigorosos y prometedores, pero tal vez no estén activos en el centro de la vida social, en el corazón de la sociedad capitalista.

La izquierda ya no da por sentado que la batalla decisiva por la emancipación humana ocurrirá en el terreno "económico", el blanco de la lucha de clases. Para una gran cantidad de personas la prioridad ha virado a las luchas por lo que yo llamo bienes *extraeconómicos*: emancipación de género, igualdad racial, paz, salud ecológica, ciudadanía democrática. Todo socialista debería estar comprometido con estas metas; de hecho, el proyecto socialista de emancipación de las *clases* siempre ha sido, o debería haber sido, un medio para llegar al fin mayor de la emancipación humana. Pero estos compromisos no plantean las preguntas cruciales acerca de los medios o las modalidades de lucha, y ciertamente no plantean la cuestión de la política de clases.

Aún falta mucho por decir acerca de las condiciones para la consecución de estos bienes extraeconómicos. En particular, si nuestro punto de partida es el *capitalismo*, entonces necesitamos

[1] Isaac Deutscher, "Marxism and the New Left", en *Marxism in Our Times*, Londres, 1972, p. 74. El presente capítulo se basa, con algunas modificaciones, en mi Discurso Conmemorativo de Isaac Deutscher, pronunciado el 23 de noviembre de 1987.

saber exactamente de qué tipo de punto de partida se trata. ¿Qué límites imponen y qué posibilidades originan el régimen capitalista, su orden material y su configuración del poder social? ¿Qué tipo de opresiones requiere el capitalismo y qué tipos de emancipación puede tolerar? En particular, ¿que utilidad tiene el capitalismo para los bienes extraeconómicos, qué estímulo les da y qué resistencia opone a su obtención? Quisiera empezar respondiendo estas preguntas y, conforme avance en mi argumentación, trataré de ponerlas de relieve estableciendo algunas comparaciones con las sociedades precapitalistas.

CAPITALISMO Y BIENES "EXTRAECONÓMICOS"

Comenzaré por decir que ciertos bienes extraeconómicos simplemente no son compatibles con el capitalismo y no pretendo abordarlos. Estoy convencida, por ejemplo, de que el capitalismo no puede ofrecer la paz mundial. Me parece axiomático que la lógica expansionista, de competencia y de explotación de la acumulación capitalista en el contexto del sistema nación-estado debe, a largo o a corto plazo, ser desestabilizadora y que el capitalismo –y de momento su fuerza organizadora más agresiva y aventurada, el gobierno de Estados Unidos– es, y en el futuro inmediato seguirá siendo, la mayor amenaza a la paz mundial.[2]

[2] Esta observación puede parecer menos plausible ahora de lo que parecía cuando la formulé por primera ocasión, antes de que la caída del comunismo, la aceptación por parte de los gobiernos de Estados Unidos de que la guerra fría había terminado y los dramáticos brotes de la llamada violencia étnica, sobre todo en la antigua Yugoslavia, eclipsaran el militarismo estadunidense. Pensé en la posibilidad de eliminar o modificar de alguna manera esta afirmación atrevida acerca de los efectos desestabilizadores del capitalismo y la agresión estadunidense, o de decir algo acerca de las nuevas formas de militarismo asociadas con el papel de Estados Unidos como única superpotencia y guardián del "nuevo orden mundial". Pero nada de lo sucedido en los últimos años ha cambiado el hecho de que casi todos los conflictos regionales importantes desde la segunda guerra mundial han sido iniciados, agravados o prolongados por la intervención de Estados Unidos, abierta o veladamente; y es demasiado pronto para decir que al fin se ha repudiado este modelo de intervencionismo, independientemente de las nuevas formas de intervención militar como la Tormenta del Desierto.

Tampoco pienso que el capitalismo pueda evitar la devastación ecológica. Tal vez pueda instituir cierto grado de cuidado de la ecología, sobre todo porque es posible comercializar de manera rentable la tecnología de protección ambiental. Pero la irracionalidad esencial del impulso a la acumulación capitalista, que lo subordina todo a las exigencias de la autoexpansión del capital y el llamado crecimiento, es inevitablemente hostil al equilibrio ecológico. Si la destrucción del medio ambiente en el mundo comunista fue resultado de una negligencia enorme, una ineficiencia de grandes proporciones y un imprudente deseo de igualar el desarrollo industrial occidental en el menor tiempo posible, en el Occidente capitalista un vandalismo ecológico de dimensiones mucho mayores no es señal de fracaso sino de éxito, el subproducto inevitable de un sistema cuyo principio constitutivo es la subordinación de todos los valores humanos a los imperativos de la acumulación y las exigencias de la rentabilidad.

No obstante, debemos agregar que las cuestiones de la paz y la ecología no son muy aptas para la generación de grandes fuerzas anticapitalistas. En cierto sentido, el problema es justamente su *universalidad*. No constituyen fuerzas sociales porque sencillamente no tienen una identidad social específica, o al menos no la tienen excepto en el punto en el que se intersecan con las relaciones de clase, como en el caso de las cuestiones ecológicas planteadas por el envenenamiento de trabajadores en el lugar de trabajo o la tendencia a concentrar la contaminación y los desechos en los barrios de la clase trabajadora, en vez de hacerlo en los barrios residenciales privilegiados. Pero, en última instancia, ni el capitalista ni el trabajador desean ser arrasados por una bomba nuclear o derretirse en una lluvia ácida. Podría decirse que, dados los peligros del capitalismo, ninguna persona racional debería apoyarlo; pero, huelga decirlo, las cosas no funcionan así.

La situación en cuanto a la raza y el género es casi la inversa. El antirracismo y el antisexismo sí tienen identidades sociales específicas y pueden generar importantes fuerzas sociales. Pero no está tan claro que la igualdad racial o de género sean antagonistas del capitalismo, o que éste no las tolere, así como no puede brindar paz mundial o respetar el medio ambiente. Así pues, cada uno de estos bienes extraeconómicos mantiene su propia relación específica con el capitalismo.

Lo primero que hay que decir del capitalismo es que es singularmente indiferente a la identidad social de la gente que explota. Ésta es la clásica situación de buenas y malas noticias. Primero, las buenas noticias, más o menos. A diferencia de modos de producción previos, la explotación capitalista no está inextricablemente vinculada a identidades, desigualdades o diferencias extraeconómicas, jurídicas o políticas. La obtención de plusvalor de los trabajadores asalariados tiene lugar en una relación entre individuos formalmente libres e iguales y no presupone diferencias en la condición jurídica o política. En realidad, en el capitalismo se observa una tendencia positiva a *debilitar* estas diferencias e incluso a diluir identidades como género o raza, pues el capital se esfuerza por absorber a las personas en el mercado de trabajo y reducirlas a unidades intercambiables de trabajo despojadas de una identidad específica.

Por otro lado, el capitalismo es muy flexible en su capacidad para usar, así como para descartar, opresiones sociales particulares. Parte de las malas noticias es la probabilidad de que el capitalismo englobe todas las opresiones extraeconómicas histórica y culturalmente disponibles en un ámbito determinado. Estos legados culturales pueden, por ejemplo, promover la hegemonía ideológica del capitalismo ocultando su tendencia inherente a crear subclases. Cuando los sectores menos privilegiados de la clase trabajadora coinciden con identidades extraeconómicas como el género o la raza, como sucede con tanta frecuencia, puede parecer que la existencia de estos sectores se debe a causas ajenas a la lógica necesaria del sistema capitalista.

Desde luego, no se trata de una conspiración capitalista para engañar. Por un lado, el racismo y el sexismo funcionan tan bien en la sociedad capitalista en parte porque realmente pueden servir a los intereses de ciertos sectores de la clase trabajadora en las condiciones de competencia del mercado laboral. Sin embargo, la cuestión es que, si bien el capital se beneficia del racismo o el sexismo, no es por una tendencia estructural del capitalismo hacia la desigualdad racial o la opresión de género, sino, al contrario, porque éstas ocultan las realidades estructurales del sistema capitalista y dividen a la clase trabajadora. Comoquiera que sea, en principio la explotación capitalista puede llevarse a cabo sin ninguna consideración por el color, la raza, el credo, el género o ninguna otra dependencia de una desigualdad o diferencia extraeconómica; y más que eso, el desarrollo del capitalismo ha dado origen

a presiones ideológicas *contra* esas desigualdades y diferencias en un grado sin precedentes en la sociedades precapitalistas.

RAZA Y GÉNERO

De inmediato surgen algunas contradicciones. Consideremos el ejemplo de la raza. Pese a la indiferencia estructural del capitalismo hacia las identidades extraeconómicas (o, en cierto sentido, debido a ella), su historia está marcada por los racismos probablemente más virulentos de los que jamás se haya sabido. En Occidente, el extendido y arraigado racismo contra los negros, por ejemplo, a menudo se atribuye al legado cultural del colonialismo y a la esclavitud que acompañó a la expansión del capitalismo. Pero, bien pensado, aunque no cabe duda de que esta explicación es convincente hasta cierto punto, no basta por sí sola.

Tomemos el caso extremo de la esclavitud. Una comparación con los únicos otros ejemplos históricos de esclavitud de que se tiene noticia en tal escala demostrará que la asociación de la esclavitud con un racismo tan virulento no tiene nada de automático, y tal vez indique que hay un aspecto específico del capitalismo en este efecto ideológico. En la Grecia y la Roma antiguas, pese a la aceptación casi universal de la esclavitud, la idea de que estaba justificada por desigualdades naturales entre los seres humanos no era la opinión predominante. La única excepción notable, la concepción aristotélica de la esclavitud natural, nunca ganó adeptos. Tal parece que el punto de vista más común fue que la esclavitud era una convención, aunque universal, que podía justificarse tan sólo por su utilidad. De hecho, incluso se admitía que esta útil institución era *contraria a la naturaleza.* Esta opinión no sólo aparece en la filosofía griega, también se reconoce en el derecho romano. Incluso se ha sugerido que la esclavitud era el único caso en el derecho romano en el que había un conflicto reconocido entre el *ius gentium*, la ley convencional de las naciones, y el *ius naturale*, la ley de la naturaleza.[3]

[3] Por ejemplo, el jurista romano Florentinus escribió que "la esclavitud es una institución del *ius gentium* en virtud de la cual alguien está sujeto al *dominium* de otro contrariamente a la naturaleza". Véase M.I. Finley, "Was Greek civilization based on slave labour?" y "Between slavery and freedom", en *Economy and society in Ancient Greece*, Londres, 1981, pp. 104, 113, 130. Para un rechazo categórico de la idea de que la cristiandad introdujo "una actitud totalmente nueva y mejor ante la esclavitud", véase G.E.M. de Ste Croix, *The class struggle in the Ancient Greek world*, Londres, 1981, p. 419.

Esto resulta significativo no porque haya conducido a la abolición de la esclavitud, lo que ciertamente no hizo, ni tampoco mitiga en forma alguna los horrores de la esclavitud antigua. Vale la pena señalarlo porque indica que, a diferencia de la esclavitud moderna, parecía que no había una necesidad imperiosa de justificar esta nefasta institución esgrimiendo la inferioridad natural, biológica de ciertas razas. Es probable que los conflictos étnicos sean tan antiguos como la civilización y las defensas de la esclavitud basadas, por ejemplo, en los relatos bíblicos acerca de una herencia mancillada son de largo cuño. También se han elaborado teorías de determinismo climático, desde Aristóteles hasta Bodin, pero en estos casos los determinantes son ambientales más que raciales. El racismo moderno es algo distinto, una concepción más ferozmente sistemática de la inferioridad inherente y natural, que surgió a fines del siglo XVII o principios del XVIII y llegó a su clímax en el siglo XIX, cuando obtuvo el respaldo seudocientífico de las teorías *biológicas* de la raza; siguió sirviendo de soporte ideológico para la opresión colonial aun después de la abolición de la esclavitud.

De tal modo, resulta tentador preguntarse qué aspecto del capitalismo creó esta necesidad ideológica, esta necesidad de lo que equivale a una teoría de la esclavitud natural, no sólo convencional. Y cuando menos una parte de la respuesta debe de encontrarse en una paradoja. Mientras la opresión colonial y la esclavitud aumentaban en los puestos de avanzada del capitalismo, la fuerza laboral nacional se hacía cada vez más proletaria; la expansión del trabajo asalariado, la relación contractual entre individuos formalmente libres e iguales, conllevaba una ideología de igualdad y libertad formal. En realidad, esta ideología, que en los planos jurídico y político niega la desigualdad y la falta de libertad fundamentales de la relación económica capitalista, siempre ha sido un elemento vital de la hegemonía del capitalismo.

En cierto sentido, fue precisamente la presión estructural *contra* la diferencia extraeconómica lo que hizo necesario justificar la es-

clavitud excluyendo a los esclavos de la raza humana, haciendo de ellos no personas que quedan fuera del universo normal de libertad e igualdad. Tal vez sea porque el capitalismo no reconoce diferencias extraeconómicas entre los seres humanos por lo que había que hacer que la gente fuera menos que humana para dar cabida a la esclavitud y al colonialismo, que fueron tan útiles para el capital en aquel momento histórico. En Grecia y Roma, bastaba con identificar a las personas como intrusas con base en el hecho de que no eran *ciudadanos* o de que no eran griegos (los romanos, como hemos visto, tenían una concepción menos exclusiva de la ciudadanía). En el capitalismo, el criterio para la expulsión parece ser la exclusión del conjunto principal de la raza humana.

Consideremos otro caso, el de la opresión de género; aquí las contradicciones no son tan evidentes. Si bien ha sido en el capitalismo donde se ha dado el racismo más virulento, por lo que a mí toca no considero convincente en absoluto ninguna afirmación de que el capitalismo ha producido formas más extremas de opresión de género que las existentes en las sociedades precapitalistas. Pero también aquí encontramos una combinación paradójica de indiferencia estructural hacia esta desigualdad extraeconómica –de hecho es una presión contra ella– y una especie de oportunismo sistémico que permite que el capitalismo la aproveche.

El capitalismo de los países capitalistas occidentales avanzados usa la opresión de género de dos maneras: comparte la primera con otras identidades extraeconómicas, como raza o edad, y hasta cierto punto es intercambiable con ellas como medio para constituir subclases u ofrecer una cubierta ideológica. El segundo uso es específico del género: sirve como medio para organizar la reproducción social en lo que se piensa que es (tal vez incorrectamente) la forma menos costosa.[4] Con la organización existente de relaciones de género, los costos de reproducción de la fuerza de trabajo para el capital pueden abatirse –o al menos ésa es la opinión general– al mantener los costos de maternidad y educación infantil en la esfera privada de la familia. Sin embargo, debemos reconocer que, desde el punto de vista del capital, este costo social particular

[4] He matizado este enunciado con algunas puntualizaciones porque me han informado acerca de importantes trabajos que indican que la atención infantil financiada por el estado puede ser *menos* costosa para el capital.

no difiere de ningún otro. Desde el punto de vista del capital, las licencias de maternidad o la guarderías no difieren cualitativamente, por ejemplo, de las pensiones para la tercera edad o el seguro de desempleo, en el sentido de que implican un costo indeseable.[5] En general, el capital es hostil a cualquier de estos costos, aunque nunca ha podido sobrevivir sin al menos uno de ellos; pero la cuestión es que en este aspecto su incapacidad para tolerar la igualdad de géneros no es mayor que su aceptación de la seguridad social.

Aunque el capitalismo puede hacer un uso ideológico y económico de la opresión de género, y de hecho lo hace, esta opresión no tiene una situación privilegiada en la estructura del capitalismo. El capitalismo podría sobrevivir a la erradicación de todas las opresiones específicas de las mujeres por su condición femenina, mientras que, por definición, no podría sobrevivir a la erradicación de la explotación de clases. Esto no significa que el capitalismo haya vuelto necesaria o inevitable la liberación de la mujer. Sí significa que no hay una necesidad estructural específica, ni siquiera una sólida disposición sistémica, para la opresión de género en el capitalismo. Más adelante haré algunos comentarios acerca de las diferencias del capitalismo en este aspecto en relación con las sociedades precapitalistas.

Cité estos ejemplos para ilustrar dos cuestiones importantes: que el capitalismo sí tiene una tendencia estructural a alejarse de las desigualdades extraeconómicas, pero que esto es un arma de doble filo. Las implicaciones estratégicas son que las luchas concebidas en términos estrictamente extraeconómicos –por ejemplo, estrictamente contra el racismo o la opresión de género– en sí no constituyen un peligro mortal para el capitalismo, que pueden triunfar sin desmantelar el sistema capitalista, pero que, al mismo tiempo, es poco probable que triunfen si se mantienen apartadas de la lucha anticapitalista.

[5] Hay pruebas de que se está asignando una carga excesiva a la *edad*, en comparación con el sexo o la raza, al menos en el sentido de que el desempleo estructural de los jóvenes combinado con las amenazas crecientes a la seguridad social y las pensiones para la tercera edad son los más afectados por el declive capitalista. Cuál de estas identidades extraeconómicas llevará la carga más pesada es en gran medida una cuestión *política* que tiene poco que ver con la disposición estructural del capitalismo a dar preferencia a una forma de opresión extraeconómica por sobre otra.

EL CAPITALISMO Y LA DEVALUACIÓN DE LOS BIENES POLÍTICOS

Las ambigüedades del capitalismo son particularmente obvias, como hemos visto, en su relación con la ciudadanía democrática. Ahora me interesa analizar las ambigüedades de la democracia capitalista relativas a la cuestión de los bienes "extraeconómicos" en general y a la posición de la mujer en particular.

Siempre ha sido una cuestión importante para el socialismo la importancia estratégica que debe atribuirse al hecho de que el capitalismo haya posibilitado una extensión sin precedentes de la ciudadanía. Casi desde el principio ha existido una tradición socialista que da por sentado que la igualdad jurídica y política formal del capitalismo, aunada a su desigualdad y falta de libertad económica, establecerá una contradicción dinámica, una fuerza motivadora para una transformación socialista. Una premisa básica de la socialdemocracia, por ejemplo, ha sido que la libertad y la igualdad limitadas del capitalismo generarán vigorosos impulsos hacia una emancipación completa. Ahora ha surgido una fuerte tendencia a pensar que el socialismo es una extensión de los derechos de la ciudadanía o, algo cada vez más común, que la "democracia radical" es un *sustituto* del socialismo. Como la *democracia* se ha vuelto el eslogan de varias luchas progresistas, el único tema unificador entre los diversos proyectos de emancipación de la izquierda, ha empezado a representar a todos los bienes extraeconómicos.

La idea de considerar el socialismo como una expansión de la democracia puede ser muy fructífera, pero no me impresiona en absoluto el nuevo boato teórico de la muy vieja ilusión socialista de que los impulsos ideológicos de la libertad y la igualdad capitalistas han creado presiones irresistibles para transformar a la sociedad en todos los niveles. Los efectos de la democracia capitalista han sido mucho más ambiguos, y esta concepción de la transformación social no es más que un acto de prestidigitación que nos invita a imaginar, si no una transición sin complicaciones de la democracia capitalista a la democracia socialista (o "radical"), sí una realización sustancial de las aspiraciones democráticas dentro de los intersticios del capitalismo.

En este sentido, el primer requisito es no hacerse ilusiones en cuanto al significado y los efectos de la democracia en el capitalismo. Esto significa entender no sólo los *límites* de la democracia capitalista, el hecho de que incluso un estado capitalista democrático estará restringido por las demandas de la acumulación de capital y el hecho de que la democracia liberal deja básicamente intacta la explotación capitalista, pero de modo más particular la *devaluación* de la democracia analizada en nuestras comparaciones anteriores entre la democracia antigua y la moderna.

El punto crítico es que la situación de los bienes políticos está determinada en gran medida por su particular ubicación en el sistema de relaciones de propiedad social. Una vez más, es ilustrativa la comparación con las sociedades precapitalistas de varios tipos. En capítulos anteriores sugerí que en las sociedades precapitalistas, donde los campesinos constituían la clase explotada prevaleciente, y la explotación solía asumir la forma de una dominación extraeconómica, política, jurídica y militar, en las relaciones de propiedad prevalecientes se concedía especial importancia al privilegio jurídico y los derechos políticos. Así, tal como el señorío medieval unía indisolublemente el poder político y el económico, la resistencia campesina a la explotación económica podía demandar una parte del estatus jurídico y político privilegiado de sus amos, como, por ejemplo, en la famosa revuelta campesina inglesa de 1381 provocada por el intento de imponer un impuesto de capitación, en la que el líder rebelde Wat Tyler presentó las quejas de los campesinos como una demanda de distribución equitativa del señorío entre todos los hombres. Sin embargo, esto habría significado el fin del feudalismo. A diferencia del capitalismo, la prominencia de los derechos políticos impuso un límite absoluto a su distribución.

Para los campesinos, el poder económico contra la explotación dependía en gran medida de la esfera de jurisdicción permitida a su propia comunidad política, la aldea, frente a los poderes del terrateniente y el estado. Por definición, cualquier extensión de la jurisdicción de la comunidad de la aldea invadía y circunscribía los poderes de explotación del señor. No obstante, algunos poderes revestían más importancia que otros. A diferencia del capitalismo, el terrateniente capitalista o el estado extractor de plusvalor no dependían tanto del control del proceso de producción como de los poderes coercitivos de la extracción de plusvalor. El campesino precapitalista, que conservaba la posesión de los medios de producción, por lo general seguía controlando la producción, tanto individual como colectivamente, a través de la comunidad de su aldea. Era característico del feudalismo, así como de otras formas

precapitalistas, que el acto de apropiación por lo general estuviera más claramente separado de los procesos de producción que en el capitalismo. El campesino producía, luego el terrateniente extraía la renta o el estado se apropiaba del impuesto; o bien el campesino producía un día en su propia parcela para las necesidades de su hogar y al siguiente en la propiedad del terrateniente, o prestaba algún tipo de servicio para el estado. De tal modo, los poderes de apropiación del terrateniente o del estado podían preservarse con un grado considerable de independencia para los campesinos en la organización de la producción, siempre y cuando la jurisdicción de la comunidad del campesino no traspusiera los límites y pretendiera controlar los mecanismos jurídicos y políticos de la extracción de excedentes.

De cuando en cuando, las comunidades campesinas han ejercido una fuerte presión contra estas barreras, logrando un grado sustancial de independencia en sus instituciones políticas locales, estableciendo a sus propios magistrados locales en vez de los representantes del terrateniente, imponiendo sus propias cartas constitucionales, etc. Y en la medida en que logran este grado de independencia *política,* también limitan su explotación *económica.* Sin embargo, como lo indiqué en el capítulo 7, la barrera entre la aldea y el estado por lo general ha frustrado los intentos por superar el sometimiento del campesino. La democracia ateniense tal vez sea el único caso en el que se superó la barrera final y la comunidad de la aldea no quedó marginada del estado y sometida a él, como algo ajeno.[6]

He señalado que el aspecto más revolucionario, con creces, de la antigua democracia ateniense era la posición única, nunca igualada, de la aldea en relación con el estado.[7] En agudo contraste

[6] Acerca de la comunidad aldeana como exterior al estado y sometida a él como un poder ajeno, véase Teodor Shanin, "Peasantry as a political factor", y Eric Wolf, "On peasant rebellions", en T. Shanin (ed.), *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth, 1971, especialmente pp. 224 y 272.

[7] Éste es un tema polémico difícil de aclarar en este limitado espacio. Los conocidos males de la democracia ateniense, la institución de la esclavitud y la posición de la mujer no hacen sino eclipsar cualquier otro rasgo más atractivo; y sin duda parecerá obstinado de mi parte señalar que la caraterística esencial de la democracia ateniense, de hecho quizá la más distintiva, es la medida en la que *excluía* la dependencia de la esfera de la producción, esto es, la medida en que la base material de la sociedad ateniense era el trabajo libre e independiente. Ya he explicado una parte de esto en el capítulo 6 y ofrezco una exposición más detallada en mi libro *Peasant citizen and slave: The foundations of Athenian democracy,* Londres, 1988, donde analizó a fondo la esclavitud y también abordo la posición de la mujer en Atenas. No estoy pidiendo que se descarte o subestime la importancia de la esclavitud o la condición de la mujer, sino simplemente que se considere la posición única de los campesinos atenienses.

con otras sociedades campesinas, la aldea era la unidad constitutiva del estado ateniense, a través de la cual el campesino se volvía ciudadano. Esto representaba no sólo una innovación institucional, sino una transformación radical del campesinado, sin precedentes en la Antigüedad y, de hecho, en ningún otro momento de la historia. Si el campesino es, como lo ha dicho Eric Wolf, un cultivador rural cuyos excedentes en forma de renta e impuestos se transfieren a alguien que "ejerce un poder superior efectivo, o dominio, sobre él",[8] entonces lo que caracterizaba al pequeño propietario ateniense era una independencia sin precedentes –y más adelante sin parangón– de este tipo de "dominio" y, por ende, un grado inusual de libertad respecto de rentas e impuestos. La creación del ciudadano campesino significó la liberación de los campesinos de todas las formas de relación tributaria que antes habían caracterizado al campesinado griego y continuaron caracterizando al campesinado de cualquier otro sitio. En Grecia, la ciudadanía democrática tuvo implicaciones políticas y económicas al mismo tiempo.

En el capítulo 6 vimos la diferencia radical entre la democracia antigua y el resto de las civilizaciones avanzadas de la Antigüedad, en el Cercano Oriente y Asia, así como en la Grecia de la Edad de Bronce, respecto a la relación entre gobernantes y productores, el enorme grado de divergencia entre la *polis* democrática y el extendido modelo de estados apropiadores y aldeas sometidas de productores campesinos, y la regla "universalmente reconocida en cualquier lugar bajo el cielo" de que "quienes trabajan con la mente gobiernan y quienes trabajan con el cuerpo son gobernados".[9] No es casual que, cuando filósofos antidemocráticos como Platón y Aristóteles representaran lo que para ellos era el estado ideal, de manera muy consciente y explícita incluyeran de nuevo la división entre gobernantes y productores, principio cuya violación consideraban a todas luces una parte esencial de la democracia ateniense.

[8] Eric Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, pp. 9-10.

[9] Véase antes las pp. 220-221 para la cita completa de Mencio.

En realidad, el estado apropiador de excedentes, que actuaba en lo que Rober Brenner ha llamado maneras "clasistas", probablemente era más la regla que la excepción en las sociedades precapitalistas avanzadas.[10] No podemos entender, por poner un ejemplo, el absolutismo francés sin reconocer la función del estado como medio de apropiación privada, con su vasto aparato de cargos lucrativos y su extracción de impuestos del campesinado, un recurso de propiedad para aquellos que fueron dueños de una parte de él. De igual forma, no podemos entender un levantamiento como el de la Revolución francesa sin reconocer que el acceso a este recurso lucrativo fue uno de sus temas principales.[11]

Si estos casos tan diversos tienen en común una unidad de poder político y económico que otorga un valor especial a los derechos políticos, la devaluación de los bienes políticos en el capitalismo se basa en la separación de lo económico y lo político. El estatus de los bienes políticos necesariamente se ve disminuido por la autonomía de la esfera económica, la independencia entre la explotación capitalista y el poder coercitivo directo, la separación de la apropiación del desempeño de cargos públicos, la existencia de una esfera separada puramente "política" y distinta de la "economía", que hace posible por primera vez una "democracia" que sólo es política, sin las implicaciones económicas y sociales vinculadas a la antigua democracia griega.

Para decirlo de otra manera, la separación de lo político y lo económico en el capitalismo significa la separación de la vida comunal de la organización de la producción. Por ejemplo, no hay nada comparable a la regulación comunal de la producción ejercida por la comunidad de la aldea en muchas economías campesinas. Además, la vida política del capitalismo está separada de la organización de la explotación. Al mismo tiempo, el capitalismo también reúne producción y apropiación en una unidad inseparable. El acto de apropiación en el capitalismo, la extracción del plusvalor,

[10] Robert Brenner, "Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe", en T.H. Aston y C.H.E. Philpin (eds.), *The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge, 1985, pp. 55-57.

[11] A este respecto, véase el innovador estudio de George Comninel, *Rethinking the French revolution: Marxism and the revisionist challenge*, Londres, 1987, especialmente pp. 196-203.

es inseparable del proceso de producción; y estos dos procesos se han separado de la esfera política y, por decirlo así, privatizado.

Todo esto tiene consecuencias en las condiciones de resistencia. Por ejemplo, en el capitalismo no hay un equivalente de la función de la comuna aldeana como forma de organización de clase campesina en la lucha contra la explotación señorial, es decir, una forma de organización de clase que sea inseparablemente económica y política al mismo tiempo. En el capitalismo, pueden suceder muchas cosas en la política y la organización comunitaria en todos los niveles sin afectar de modo fundamental los poderes explotadores del capital o cambiar de modo fundamental el equilibrio decisivo del poder social. Las luchas en estos ámbitos siguen teniendo vital importancia, pero deben organizarse y conducirse con el reconocimiento pleno de que el capitalismo tiene una gran capacidad para distanciar la política democrática de los centros decisivos de poder social y para aislar el poder de apropiación y explotación de la responsabilidad democrática.

En resumen, en las sociedades precapitalistas los poderes extraeconómicos tenían una importancia especial porque el poder económico de apropiación era inseparable de ellos. Podemos hablar en este caso de una escasez de bienes extraeconómicos porque eran demasiado valiosos para darles una amplia distribución. Así que tal vez podemos caracterizar la situación de los bienes extraeconómicos en el *capitalismo* diciendo que ha superado esa escasez. Ha hecho posible una distribución mucho más amplia de los bienes extraeconómicos, y específicamente de los bienes asociados con la ciudadanía, de lo que nunca antes había sido posible. Pero ha superado la escasez devaluando la moneda.

LA POSICIÓN DE LA MUJER

Lo que he dicho acerca de la devaluación de los derechos políticos se aplica desde luego, a todos, hombres y mujeres por igual; pero tiene algunas consecuencias interesantes para las mujeres en particular, o mejor dicho para las relaciones de género, que van mucho más allá de las cuestiones meramente políticas. En primer lugar, está el hecho obvio de que en el capitalismo las mujeres han logrado derechos políticos nunca imaginados en sociedades anteriores; y

considero que es seguro decir que la tendencia general hacia una igualdad menos formal ha creado presiones en favor de la emancipación de la mujer sin precedentes históricos. Este logro, huelga decirlo, fue producto de una lucha considerable; pero la mera idea de que la emancipación política era algo a lo que podían aspirar las mujeres y luchar por ello tuvo una aparición bastante tardía en la historia. En parte, esta conquista puede atribuirse a la devaluación general de los bienes políticos que ha hecho posible que los grupos dominantes se muestren menos discriminatorios en su distribución. Pero en este caso, hay mucho más en juego que los derechos formales de la ciudadanía.

Volvamos a nuestros ejemplos precapitalistas. Nos hemos centrado en la combinación típica de producción campesina y explotación extaeconómica. Ahora podemos considerar lo que esto significó para la posición de la mujer. Cabe recordar que cuando los campesinos han sido los productores primarios y fuentes de excedentes, como solían serlo en las sociedades precapitalistas, no sólo es el campesino sino el *hogar* del campesino lo que ha constituido la unidad básica de producción, así como –debe insistirse a este respecto– la unidad básica de explotación. El trabajo de los campesinos del que se apropian los terratenientes y el estado ha sido el trabajo de la familia y ha asumido la forma no sólo de servicios productivos, que generan rentas o impuestos, prestados colectivamente por la familia del campesino, u otros tipos de servicios de trabajo tanto privados como públicos, sino también el trabajo doméstico en el hogar del señor y, desde luego, la reproducción de la fuerza de trabajo en sí, la maternidad y la educación de los hijos, los futuros trabajadores, sirvientes y soldados en los campos, casas y ejércitos de la clase dominante. De tal forma, la división del trabajo en el seno de la familia campesina ha mantenido vínculos profundos e inextricables con las exigencias que se plantean al hogar por su función en el proceso de explotación. Cualesquiera que hayan sido las razones históricas para las divisiones sexuales particulares del trabajo dentro del hogar, en las sociedades de clases siempre han sido desvirtuadas por relaciones de producción jerárquicas, coercitivas y antagonistas entre el hogar y fuerzas ajenas a él.

Reviste particular importancia recordar que los campesinos precapitalistas generalmente mantenían el control del proceso de producción, mientras que los señores aumentaban sus excedentes no tanto por dirigir la producción sino empleando y aumentando sus

poderes de *extracción* del plusvalor, es decir, sus poderes jurisdiccionales, políticos y militares. Además de las repercusiones generales de este hecho para la distribución de los derechos políticos, también tuvo repercusiones para las relaciones de género dentro de la familia campesina. El aspecto fundamental puede resumirse diciendo que dondequiera que haya explotación debe haber una jerarquía y disciplina coercitiva, y que en este caso están concentradas en el hogar y se vuelven parte inseparable de las relaciones cotidianas de la familia. No puede haber una separación clara entre las relaciones familiares y la organización del lugar de trabajo como la que se ha desarrollado en el capitalismo.

Ya hemos dicho que el "dilema" del campesino es ser tanto un agente económico como la cabeza del hogar, y el hogar del campesino es "tanto una unidad económica como una casa". Por un lado, el hogar debe satisfacer sus propias demandas como unidad de consumo y como un conjunto de relaciones afectivas, y también las demandas de la comunidad campesina de la que forma parte; por otro lado, desde el punto de vista del explotador, el hogar del campesino es, como lo ha señalado Eric Wolf, "una fuente de trabajo y bienes con los cuales aumentar su reserva de poder".[12] Una consecuencia de esta contradictoria unidad parece ser que el hogar reproduce las relaciones jerárquicas y coercitivas entre explotador y explotado. Como organizador de la producción, hasta cierto punto la cabeza del hogar funge como agente de su propio explotador.

Es posible decir que no hay una necesidad absoluta de que esa estructura jerárquica asuma la forma de dominación masculina, pero lo ha hecho de manera general, no universal. Sin embargo, independientemente de otros factores que puedan fomentar este tipo de jerarquía –como las diferencias en fuerza física o las funciones reproductivas que ocupan las energías y el tiempo de la mujer–, hay una disposición a la dominación masculina inherente en la relación entre la familia del campesino precapitalista y el mundo de los señores y el estado.

De nuevo, esa relación es indisolublemente económica y política al mismo tiempo. Como los poderes explotadores que confrontan el hogar del campesino suelen ser "extraeconómicos" –es decir,

[12] Wolf, *Peasants*, pp. 12-17 [*Las luchas campesinas del siglo XX*, México, Siglo XXI, 1972].

jurídicos, políticos y militares–, se vinculan de manera inevitable con la función social que de manera más universal ha sido monopolio masculino: la violencia armada. Dicho de otra forma, la organización de la sociedad en general, y en particular la naturaleza de la clase gobernante, otorga primacía a la dominación masculina. El poder y prestigio atribuidos al papel masculino en la sociedad en su conjunto y en la ideología dominante de la clase gobernante por lo general han tenido el efecto de reforzar la autoridad del hombre tanto en las funciones políticas como ceremoniales en el interior de la comunidad campesina y del hogar. Si en el hogar, la cabeza es el agente del señor y del estado, fuera de él también es el representante político de la familia, en el encuentro con los poderes extraeconómicos de dominio masculino de los señores y el estado. De tal modo, el carácter coercitivo político y extraeconómico de la explotación precapitalista tiende a reforzar cualesquiera otras disposiciones de dominación masculina en el hogar campesino.

Por cierto, una prueba significativa de estas propuestas puede ser imaginar una familia de productores dependiente en la que el hombre no tenga dicha función política fuera del hogar, o en el que las relaciones sociales circundantes no sean de esta índole extraeconómica. La aproximación más cercana es tal vez la familia de esclavos del Sur de Estados Unidos, un grupo completamente desarraigado, arrancado de sus orígenes comunales, sin categoría jurídica ni política, e insertado en una economía capitalista. Resulta que una de las características distintivas de la familia esclavizada estadunidense, aun en medio de una sociedad en que la dominación masculina siguió siendo muy tenaz, fue la inusual autoridad de la mujer.

De cualquier modo, en el capitalismo la organización de la producción y la explotación no suele tener una conexión tan estrecha con la organización del hogar, ni el poder de explotación es directamente extraeconómico, político o militar. Aunque el capitalismo tiene una tendencia sin precedentes hacia la acumulación, satisface esta necesidad sobre todo con el aumento de la productividad en el trabajo y no con la extracción de excedentes directamente coercitiva. Desde luego, la compulsión a aumentar al máximo la productividad y la rentabilidad, y el antagonismo de intereses resultante entre capital y trabajo, crea la necesidad de una organización de producción jerárquica y muy disciplinada; pero el capitalismo

no concentra estos antagonismos, esta organización jerárquica y coercitiva, en el hogar. Ocupan un sitio independiente en el lugar de trabajo. Incluso cuando el hogar tiene vínculos más estrechos con el lugar de trabajo, como por ejemplo en una granja familiar pequeña, el mercado capitalista crea relaciones propias con el mundo exterior que difieren de las antiguas relaciones, y las remplazan, con las familias campesinas y los poderes militares y jurídicos de los señores y estados precapitalistas. Por lo general, estas nuevas relaciones han tenido el efecto de debilitar los principios patriarcales.

Nos faltan los principales factores que disponen el feudalismo a la dominación masculina, es decir, la unidad entre la organización de producción y explotación y la organización de la familia, la relación extraeconómica entre explotadores y explotados, etc. Cuando el feudalismo funcionaba a través de una relación entre señor o estado y el hogar, mediada por el varón, el capital se esforzaba por establecer relaciones directas, sin mediación, con *individuos,* hombres o mujeres, que desde el punto de vista del capital asumían la identidad de trabajo abstracto. Los hombres interesados en mantener los antiguos modelos de dominación masculina se han visto obligados a defenderlos *de* los efectos disolventes del capitalismo, por ejemplo, de los efectos del número creciente de mujeres que salen del hogar para incorporarse a la fuerza de trabajo asalariado.

EL CAPITALISMO Y LA CONTRACCIÓN DEL DOMINIO EXTRAECONÓMICO

Éstas son, entonces, las diversas consecuencias de la separación que existe en el capitalismo entre la explotación económica, por un lado, y el poder y las identidades extraeconómicos, por el otro. Aún falta agregar algo acerca de estos efectos ideológicos. Se ha vuelto un lugar común entre los teóricos "posmarxistas" y sus sucesores decir no sólo que la democracia capitalista ha generado poderosos impulsos ideológicos hacia todo tipo de libertad e igualdad, sino también que la "economía" tiene una importancia limitada en la experiencia de la gente, que la autonomía de la política y la apertura de las identidades sociales constituyen la esencia de nuestra situación actual en el Occidente capitalista. Veamos las

características del capitalismo a las que aparentemente se refieren estas propuestas.

Paradójicamente, una vez más, las mismas características que han devaluado los bienes extraeconómicos en las sociedades capitalistas han dado la apariencia de *mejorar* el dominio extraeconómico y *extender* su alcance. Los ideólogos capitalistas, que nos aseguran que el capitalismo liberal es lo último en libertad y democracia (por no decir el fin de la historia), han tomado esta apariencia por una realidad, y ahora parece que la gente de izquierda, para bien o para mal, también la está aceptando. A primera vista, parece que el capitalismo deja espacios libres muy grandes fuera de la economía. La producción está encerrada en instituciones especializadas, fábricas y oficinas. Hay una división tajante entre las horas hábiles y las horas no hábiles. La explotación no está asociada formalmente con incapacidades jurídicas o políticas. Parece que hay una amplia variedad de relaciones sociales fuera del marco de la producción y la explotación y que se crea una variedad de identidades sociales que no están conectadas de forma inmediata con la "economía". Las identidades sociales parecen mucho más "abiertas" en este sentido. Así que la separación de la economía puede dar la impresión de ofrecer un alcance más amplio, mayor libertad de acción en el mundo fuera de ella.

Pero, en realidad, la economía del capitalismo ha invadido y reducido el dominio extraeconómico. El capital ha ganado control privado sobre cuestiones que antes eran del dominio público y, al mismo tiempo, ha cedido responsabilidades sociales y políticas a un estado formalmente separado. Incluso todos los ámbitos de la vida social que se encuentran justo afuera de las esferas de producción y apropiación, y fuera del control directo del capitalista, están sujetos a los imperativos del mercado y la mercantilización de los bienes extraeconómicos. Es difícil hallar un aspecto de la vida en la sociedad capitalista que no esté profundamente determinado por la lógica del mercado.

Si la política del capitalismo tiene una autonomía específica, hay un aspecto importante en el que la autonomía es más débil, no más fuerte, que la autonomía de la política precapitalista. Como la separación de lo económico y lo político también ha significado la transferencia de las funciones antes políticas a la esfera independiente de la economía, la política y el estado se ven, si acaso, limitados en mayor grado, en vez de menor, por los imperativos

específicos de la economía y las demandas de las clases apropiadoras. En este sentido, conviene recordar nuestros ejemplos anteriores de los estados precapitalistas que estaban libres de las clases dominantes en la medida en que ellos mismos eran "clasistas", pues competían con otros apropiadores de clase por los mismos excedentes producidos por el campesinado.

Solía ser una verdad de Perogrullo para la izquierda el hecho de que la vida social del capitalismo estuviera subordinada de manera única a los imperativos de la "economía" y moldeada por ellos, pero las tendencias más recientes en la teoría social de izquierda parecen haber abandonado este enfoque simplista. En realidad, no sería exagerado decir que se han dejado llevar por las apariencias mistificadoras del capitalismo, por la ilusión unilateral de que el capitalismo ha liberado y enriquecido de manera única la esfera extraeconómica. Si bien la autonomía de la política, la apertura de identidades sociales y la amplia distribución de bienes extraeconómicos forman parte de la verdad, de hecho sólo son una parte de ella, una parte pequeña y contradictoria.

No obstante, debemos reconocer que la tendencia a ver sólo una parte del cuadro no es un hecho sorprendente. Ésa es una de las características más notables del capitalismo: su capacidad para ocultar el rostro tras una máscara de mistificaciones ideológicas. Lo que es más sorprendente, si nos detenemos a pensar, es que se ha establecido una convención según la cual se supone que el capitalismo es de una *transparencia* inusual en sus relaciones de explotación y dominación económica. Los especialistas en ciencias sociales suelen decir que, a diferencia de los modos precapitalistas de producción, en el capitalismo las relaciones de clase están muy bien definidas, ya no enmascaradas por categorías no económicas como diferencias de condición y principios no económicos de estratificación. Las relaciones económicas destacan claramente, pues la economía ya no está incrustada en la relaciones sociales no económicas. Si acaso, sólo hasta ahora, dicen, se ha hecho posible hablar de conciencia de *clase*.

Incluso quienes rechazan la importancia de la clase en la sociedad capitalista —como sólo una de muchas "identidades"— aún se adhieren a este punto de vista. Pueden estar de acuerdo acerca de la distinción de la esfera económica en el capitalismo y de la clara definición de la clase como una categoría distintivamente económica, y luego proceden a calificar su separación como un *aislamien-*

to y a relegarla a una periferia cerrada, aduciendo que, si bien la gente puede pertenecer a clases, las identidades de clase revisten una importancia limitada o incluso marginal en la experiencia de los seres humanos. La gente tiene otras identidades que no tienen nada que ver con la clase y son igualmente determinantes o más.

De nuevo, hay algo de cierto en lo anterior, pero, de nuevo, sólo es parte de una verdad contradictoria, tan parcial que constituye una grave deformación. Está claro que la gente tiene otras identidades sociales además de la clase, y naturalmente éstas modelan su experiencia de maneras decisivas. Pero esta perogrullada no nos ayudará a alumbrar mucho más nuestro entendimiento y, sin duda, no nos dirá mucho acerca de cómo deben figurar estas identidades en la construcción de una política social –o, de hecho, *cualquier* programa de emancipación–, mientras continuemos teniendo nociones vagas acerca del significado de estas identidades, no sólo lo que revelan acerca de la gente, sino también lo que ocultan.

Se ha prestado muy poca atención a la capacidad sin precedentes del capitalismo para enmascarar la explotación y la clase; o, más bien, cada vez se reconoce menos que este enmascaramiento es precisamente una máscara. La explotación capitalista, lejos de ser más transparente que otras formas, es más opaca que ninguna, como señalaba Marx, enmascarada por la oscuridad de la relación entre el capital y el trabajo en la que la porción no pagada del trabajo pasa por completo inadvertida en el intercambio de la fuerza de trabajo por un salario, en el que el capitalista paga al trabajador, a diferencia, por ejemplo, del campesino que paga una renta al señor. Ésta es la falsa apariencia más elemental en el núcleo de las relaciones capitalistas, pero sólo una entre muchas otras. También está el conocido "fetichismo de la mercancía", que da a las relaciones entre las personas la apariencia de relaciones entre cosas, pues el mercado media en las negociaciones humanas más básicas; está la mistificación de que la igualdad cívica significa que no hay una clase dominante en el capitalismo, etcétera.

Todo esto es bastante sabido, pero debe subrayarse que la explotación y la falta de libertad del capitalismo en muchos sentidos son menos, no más, transparentes que la dominación precapitalista. La explotación del campesino medieval, por ejemplo, se hizo más visible, y no menos, con el reconocimiento jurídico del feudalismo en cuanto a su dependencia. En cambio, la igualdad jurídica, la libertad contractual y la ciudadanía del trabajador de una democracia capitalista tienden a oscurecer las relaciones subyacentes de desigualdad económica, falta de libertad y explotación. En otras palabras, la separación misma de lo económico y lo extraeconómico que se supone enmascara las realidades de clase del capitalismo es, por el contrario, lo que arroja un velo sobre las relaciones de clase capitalistas.

Tal vez el efecto del capitalismo sea que niegue la importancia de la clase en todo momento y que, por el mismo medio, purifique a la clase de residuos extraeconómicos. Si el capitalismo tiene por efecto crear una categoría de clase puramente económica, también crea la apariencia de que la clase es *sólo* una categoría económica, y que hay un mundo muy grande más allá de la "economía" donde ya no rige el mandato de la clase. Sin duda, abordar esta apariencia como si fuera la realidad desenmascarada y definitiva no representa ningún avance en el análisis del capitalismo. Confunde un problema con una solución y un obstáculo con una oportunidad. Es menos esclarecedor que la economía política premarxista menos acrítica; y no cabe duda de que formular una estrategia política con base en la conservación de este engaño en vez de hacer un esfuerzo por superarla es contraproducente.

Entonces, ¿qué significa todo esto para los bienes extraeconómicos en la sociedad capitalista y en el proyecto socialista? Resumamos: la indiferencia estructural del capitalismo a las identidades sociales de la gente que explota le concede una capacidad única para descartar las desigualdades y opresiones extraeconómicas. Esto significa que así como el capitalismo no puede garantizar la emancipación, digamos, de la opresión de género o racial, tampoco el logro de estas emancipaciones garantiza la erradicación del capitalismo. Al mismo tiempo, esta misma indiferencia a las identidades extraeconómicas hace que el capitalismo sea particularmente eficaz y flexible para usarlas como cubierta ideológica. Los aspectos de las sociedades precapitalistas en los que era probable que las identidades extraeconómicas pusieran de manifiesto las relaciones de explotación en el capitalismo normalmente sirven para ocultar el principal modo de opresión que le es específico. Y aunque el capitalismo posibilita una redistribución sin precedentes de los bienes extraeconómicos, lo hace devaluándolos.

¿Entonces qué ocurre con el socialismo? Tal vez el socialismo no garantice por sí solo el logro total de bienes extraeconómicos. Tal vez no garantice por sí solo la destrucción de modelos históricos

y culturales de la opresión de la mujer o el racismo, pero al menos tendrá dos efectos importantes en estos renglones, además de abolir esas formas de opresión que el hombre y la mujer, los negros y los blancos, comparten como miembros de la clase explotada. En primer lugar, eliminará las necesidades ideológicas y económicas que en el capitalismo generan las opresiones de género y racial. El socialismo será la primera forma social desde el advenimiento de la sociedad de clases cuya reproducción como sistema social se verá amenazada en vez de ampliada por las relaciones e ideologías de dominación y opresión. En segundo lugar, permitirá la revalorización de los bienes extraeconómicos cuyo valor ha sido disminuido por la economía capitalista. La democracia que ofrece el socialismo se basa en la reintegración de la "economía" a la vida política de la comunidad, lo que comienza por su subordinación a la autodeterminación democrática de los propios productores.

CONCLUSIÓN

Hace mucho que los socialistas dejaron de predecir la inminente caída del capitalismo. Aunque en el "ciclo de negocios" siguen ocurriendo crisis regulares, hemos crecido acostumbrados a la flexibilidad del sistema y su capacidad para encontrar nuevos canales de expansión. Sin embargo, tal vez ahora estemos enfrentando algo nuevo que la izquierda no ha logrado aceptar hasta ahora. La prolongada crisis en las economías capitalistas avanzadas, que aun los economistas tradicionales describen como "estructural", quizá no señale un declive terminal, pero sí indique que, para el futuro inmediato, estas economías han agotado su capacidad de sobrevivir sin perjudicar las condiciones de vida y de trabajo de sus propias poblaciones, por no hablar de los países menos desarrollados que continúan explotando, como fuentes de mano de obra barata y deudores. No obstante, aunque no han faltado lamentaciones exageradas, y no sólo de la izquierda, ante la condición actual del capitalismo, en la teoría y la práctica aún deben absorberse sus implicaciones.

Primero esbocemos la situación. Sin duda no hay necesidad de decir mucho sobre la serie de situaciones decadentes que son el pan nuestro de cada día en los medios de comunicación de todo país occidental. Las economías capitalistas avanzadas han sufrido una recesión profunda y prolongada, mientras que la caída del comunismo ha dejado al descubierto las fisuras y contradicciones del mundo capitalista que la guerra fría había cubierto y disimulado. Las economías europeas más fuertes están experimentando lo que para ellas son formas nuevas de desempleo estructural a largo plazo y la unificación de Alemania ha agravado notablemente la debilidad que ya empezaba a manifestarse antes en la economía más exitosa de Europa. Japón ha empezado a sufrir los males a los que durante mucho tiempo pareció inmune su "milagro" económico (independientemente de las onerosas condiciones de vida y trabajo que siempre lo han sostenido). Mientras tanto, nos aseguran que en Estados Unido y en otras partes la recesión recalcitrante al fin se ha revertido, pero los economistas han sido más selectivos de lo acostumbrado en su lectura de los "indicadores" económicos

a fin de demostrar un "giro" en la economía dejando de lado las pruebas de que el desempleo o subempleo masivo, la pobreza, la falta de vivienda, el racismo y la violencia parecen ser elementos permanentes de los países más ricos del mundo. Las tasas relativamente bajas de desempleo en Estados Unidos se han logrado a costa del crecimiento de trabajos con una baja remuneración y una clase muy poblada de trabajadores pobres. Tampoco la mayor conciencia ecológica en el mundo occidental ha logrado avances significativos en lo que respecta al imperativo estructural del capitalismo de dañar el medio ambiente. Todo esto sucede mientras las transformaciones políticas tradicionales, derecha e izquierda, están sufriendo diversos grados de crisis, en algunos casos, como sucedió de modo espectacular en Italia, casi al borde del desplome.

Para nadie será una novedad que, en esta letanía de males económicos, el signo más revelador con creces sea el desempleo estructural a largo plazo –junto con cambios en el modelo de trabajo hacia el trabajo eventual o el trabajo contractual a corto plazo– que no ha obedecido a las fluctuaciones en el resto de los indicadores económicos, yendo en contra incluso de las convenciones económicas más básicas acerca de la relación entre crecimiento y desempleo.[1] Pero aunque esto ya es sabido, los términos prevalecientes del debate sobre estos temas en Europa y América del Norte indican que tal vez a algunos se les esté escapando esta cuestión.

MERCADOS, "FLEXIBLES" Y "SOCIALES"

La última palabra en clave en el debate económico (si puede llamársele debate) es "flexibilidad": las economías capitalistas avanzadas, se nos dice, deben liberalizar el mercado laboral, relajar la "red de seguridad" social y probablemente imponer restricciones a la contaminación ambiental para competir con los capitalismos

[1] En el momento de escribir, se estima que el 40 por ciento de la fuerza laboral canadiense está subempleada o en empleo de medio tiempo inseguro o contractual. En Estados Unidos, entre 20 y 30 por ciento de la población tiene empleos de medio tiempo o con un contrato de tiempo limitado, además de la gran cantidad de gente, que va en aumento, en empleos de tiempo completo y salario bajo. Sobre el cambio en los modelos de trabajo, sobre todo en Estados Unidos, véase Philip Mattera, *Prosperity lost*, Reading, Mass., 1990.

tercermundistas permitiendo que los términos y condiciones de trabajo bajen al nivel de sus competidores menos desarrollados. Tal parece que no sólo las prestaciones sociales, sino un pago y condiciones laborales decentes e incluso la protección ambiental son obstáculos para la competencia, la rentabilidad y el crecimiento.

Por sí solo, tal vez esto no sea tan novedoso, al menos en la extrema derecha, pero parece que hay una nueva voluntad para ser explícito acerca de la necesidad de devaluar la condición de los trabajadores en beneficio de los mercados laborales "flexibles" y una nueva tendencia a incluir entre los enemigos de la flexibilidad incluso derechos y protecciones que todos salvo los neoconservadores más rabiosos alguna vez habrían dejado intactos. Tal vez también exista una nueva tendencia izquierdista en esta demanda de "flexibilidad". No es sólo que los conservadores de Europa occidental, en cuyas filas hace no mucho tiempo los británicos parecían aislados en su oposición a las débiles regulaciones del Capítulo Socialista, hablen ahora el lenguaje de la flexibilidad mientras adquieren conciencia de las nuevas realidades del desempleo a largo plazo. Incluso entre los partidos europeos de izquierda, ya no queda claro que éste es un territorio prohibido.

Si hay una alternativa para la "flexibilidad" en este debate, ésta es, de acuerdo con algunos (en particular el Partido Laborista británico), la creación de una fuerza laboral altamente capacitada que atraería capital de las economías con bajos salarios. Desde esta perspectiva, la capacitación y la educación constituyen la principal cura para los males económicos. Pero quizá no hay un indicio más claro de desesperación que la fe en una solución que se apoya tan débilmente en las pruebas. En el contexto del desempleo masivo, la lógica de una teoría que antepone la oferta de trabajadores capacitados a la demanda es, a lo sumo, engañosa. ¿Es razonable suponer que se crearán de pronto empleos que no existen por razones estructurales para absorber a la fuerza laboral recién capacitada? En todo caso, ¿de verdad resulta tan evidente que la mayoría de los empleos (además del típicamente subvalorado trabajo secretarial) aun en las industrias de "alta tecnología" más avanzadas requiere una capacitación minuciosa o incluso una capacitación que no pueda adquirirse en el empleo?[2]

[2] Acerca de la educación en la economía actual, véase Mark Blaug, *The economic value of education: Studies in the economics of education*, Aldershot, 1992.

De manera más fundamental, las pruebas indican que, planteándolo con reservas, no es más probable que el capital se incline hacia una fuerza laboral muy capacitada que hacia una barata. En realidad, el aumento actual de desempleo en Alemania, el modelo por excelencia de una economía con buena capacitación, debería bastar para despertar dudas acerca de la solución que ofrece la capacitación; y en este aspecto, justo en la industria de alta tecnología, hay indicios de una tendencia a llevar las plantas de Europa a Asia, a alejarlas de una fuerza laboral capacitada pero "inflexible" a ubicaciones con menores costos laborales, incluyendo las prestaciones de vivienda y salud, y una "cultura" menos resistente a largas e insociables horas de trabajo, funcionamiento las veinticuatro horas y, por lo general, condiciones de trabajo deficientes.[3]

Si la solución de la capacitación es inadecuada, ¿la izquierda ofrece algunas otras opciones? Conforme las convicciones de derecha se difunden hacia la izquierda, desplazando incluso las formas más moderadas del neokeynesianismo, todo el espectro de debate quizás esté cambiando de modo que la lealtad al estado benefactor social keynesiano llegue a parecer una postura cada vez más revolucionaria –y, de hecho, ahora hay gente de la extrema izquierda que ha marcado ese territorio como propio. El socialismo se remplaza con la "ciudadanía social", la mejora de los "derechos sociales" en el capitalismo, como la aspiración de emancipación más elevada (factible).

Pero ¿qué sucederá si la ciudadanía social es *menos* factible que el socialismo? ¿Qué sucederá si la derecha tiene razón? ¿Que sucederá si el estado benefactor deja de ser un refugio seguro para la izquierda? ¿Qué sucederá si tenemos que aceptar que el estado benefactor y la reglamentación laboral son ahora incompatibles no sólo con la racionalidad de las utilidades a corto plazo, sino incluso con la competencia y el crecimiento a largo plazo? ¿Qué sucederá si el futuro del capitalismo occidental de verdad depende de la devaluación de las condiciones de vida y de trabajo? ¿Qué sucederá si la disparidad entre el nivel de las fuerzas productivas y su contribución al mejoramiento de las condiciones de vida aumenta en vez de disminuir? ¿Qué sucederá si no podemos hacer caso omiso de los sermones de la derecha y realmente es cierto (ahora si no lo era antes) que los derechos de los trabajadores, la ciudadanía social, el poder democrático e incluso una calidad de vida decente para el grueso de la población de verdad son incompatibles con las utilidades, y también es cierto que el capitalismo en sus formas más desarrolladas ya no puede brindar tanto utilidades o "crecimento" como mejoramiento de las condiciones laborales y de vida, sin importar la justicia social? ¿Acaso no es éste el mensaje oculto en el discurso de "flexibilidad", y no deberíamos aprender algo del hecho de que esta sombría opinión de nuestro sistema económico ya no pertenezca exclusivamente a la izquierda?

[3] Véase el *Financial Times* ("Cost constraints prompt a continental shift"), 5 de agosto de 1992, para el caso emblemático de LSI Logic, fabricante estadunidense de semiconductores, que primero se sintió atraído a Alemania por su fuerza laboral altamente capacitada y sus generosos incentivos fiscales, y luego decidió cerrar su planta alemana y trasladarse al Lejano Oriente.

En vez de ello, parece que estamos presenciando una extraña inversión de papeles. Ahora las ideologías derechistas del capitalismo son las que, en efecto, están proclamando estas limitaciones, mientras que la izquierda está encontrando nuevas razones para tener fe en su adaptabilidad. En la base de está curiosa inversión tal vez haya otro extraño desplazamiento: si el marxismo dejó al descubierto la implacable lógica social del mercado capitalista encubierta por la economía política clásica, ahora esa lógica está saliendo a relucir en las páginas financieras de la prensa burguesa y en el discurso de los economistas de la "flexibilidad", mientras que muchos de los militantes de la izquierda antes marxista se han convertido a la creencia en el mercado "social", un mercado de capital con rostro humano.

Expondré mi postura sin rodeos. Considero que la derecha generalmente tiene razón acerca de los costos sociales de la rentabilidad capitalista. Sin duda, el lenguaje de la "flexibilidad" está detectando cambios estructurales importantes en el mundo de la economía que vuelven ineficaces las antiguas medidas de corrección intervencionistas. Ahora el capitalismo con un rostro humano tal vez requiera una mayor intervención del estado que el socialismo, quizás una planeación estatal más amplia de lo que imaginaron los comunistas más ortodoxos, esta vez en una vasta escala internacional.[4] Con esto no pretendo negar que la izquierda debería defender

[4] Véase, por ejemplo, las observaciones de Robert Heilbroner acerca de los cambios que ahora hacen menos factibles las soluciones keynesianas. Aunque insiste en que todavía tenemos algo que aprender del "espíritu" de la teoría econó-

el estado protector o la reglamentación ambiental con todo su poder, ni que la educación sea un bien inequívoco por el que deba lucharse por razones que no tienen nada que ver con la obtención máxima de utilidades. Las prestaciones sociales, la protección ambiental y la educación deben ocupar un sitio preponderante en los programas a corto y largo plazo de la izquierda. La cuestión es simplemente reconocer los límites del capitalismo. Me resulta difícil entender la forma en que el mercado puede ser una "disciplina" económica, un mecanismo impulsor y un regulador de la economía, sin producir tarde o temprano las consecuencias que los exponentes de la flexibilidad tienen en mente y que los defensores del mercado social prometen corregir.

Una cosa es hablar de la adopción de ciertos mecanismos de "mercado" como instrumentos de circulación e intercambio; otra muy distinta recurrir al mercado como un regulador económico, el garante de una economía "racional". No haré explícita esta distinción, me limito a señalar que la economía "racional" garantizada por las disciplinas de mercado, junto con el mecanismo de precio del que dependen, se basa en un requerimiento irreductible: la transformación de la fuerza laboral en producto y su sujeción a los mismos imperativos de la competencia que determinan los movimientos de otros "factores" económicos.[5] Esto significa que, independientemente de los efectos directos en los trabajadores, existe una contradicción irreductible entre las funciones reguladoras del mercado y su capacidad de "socialización".

Antes abundé, en especial en los capítulos 4 y 5, en la falta de

mica de Keynes, Heilbroner argumenta que "el desempleo persistente de la actualidad, tanto en sus orígenes como en sus repercusiones, no se parece a la dolencia que Keynes pensó que podría aliviarse con 'una socialización relativamente general de la inversión'". Entre las diferencias estructurales tenemos "las presiones inflacionarias desconocidas en la época de Keynes" y "la interpenetración internacional de mercados" que "amenaza con diluir el efecto benéfico de cualquier programa audaz de recuperación. Este hecho indica la necesidad de una coordinación internacional de los esfuerzos económicos, meta que está, lamentablemente, fuera de nuestro alcance" ("Acts of an apostle", *New York Review of Books*, 3 de marzo de 1994, p. 9).

[5] Remito a los lectores a la obra de mi amigo, colega y ex alumno David McNally, quien explica detalladamente las repercusiones del mercado como regulador con admirable lucidez en *Against the market: Political economy, market socialism and the Marxist critique*, Londres, 1993, especialmente el capítulo 6.

reconocimiento por parte de los historiadores de la distinción entre sociedades con mercados y comercio, que han existido en toda la historia documentada, y la especificidad del capitalismo, en la que "el mercado" no es una oportunidad, sino un imperativo. La diferencia radica en el grado en que el acceso de los productores a los medios de producción depende del mercado. Los imperativos de la competencia, la obtención máxima de utilidades y la acumulación de las mismas se pusieron en marcha, por ejemplo, en el momento en que a los agricultores arrendatarios ingleses se les negó acceso no comercial a la tierra y quedaron sujetos no sólo al requerimiento de vender sus productos en el mercado, sino también a un mercado en el que los arrendamientos, en las condiciones específicas de las relaciones de propiedad inglesas, los obligaban a producir de manera rentable tan sólo para conservar el acceso a la tierra; y esos imperativos se reforzaban conforme las presiones de la competencia aceleraban el proceso de división entre una clase de grandes propietarios y una clase de trabajadores completamente desprovista de propiedades obligados a vender su fuerza laboral por un salario. La difundida imagen del desarrollo capitalista como una expansión de mercados (ya sea que esa imagen asuma la forma del viejo modelo de "comercialización", con sus rutas de comercio de cierre y apertura, o el argumento demográfico más complejo) se basa en una fusión de estos tipos muy divergentes de "mercado"; a mi juicio, la misma falta de reconocimiento de la especificidad histórica del capitalismo y la distinción entre las *oportunidades* y los *imperativos* del mercado inspira la creencia actual en las posibilidades ilimitadas de un mercado socializado.

LA DEMOCRACIA COMO MECANISMO ECONÓMICO

Si la derecha tiene razón acerca del mercado como un regulador económico, me parece que la principal tarea teórica a largo plazo para la izquierda es pensar en los mecanismos opcionales para regular la producción social. La antigua alternativa entre la planeación de mercado y la centralizada es inútil. Ambas, en sus diversas manifestaciones, han tenido por motor los imperativos de la acumulación –en un caso impuestos por las demandas internas del sistema en cuanto a la competencia y la obtención máxima de uti-

lidades, y en el otro por los requerimientos del desarrollo industrial acelerado. Ninguna ha incluido la reapropiación de los medios de producción por parte de los productores, ni ha sido motivada por los intereses de los trabajadores de cuyo trabajo excedente se han apropiado, ni, ciertamente, por los intereses de la gente en conjunto; y en ningún caso la producción ha sido objeto de responsabilidad democrática. Tampoco el mercado social o incluso el "socialismo de mercado" ofrecen una opción, puesto que, con rostro humano o sin él, los imperativos del mercado siguen siendo el mecanismo impulsor. En la economía mundial de nuestros días, cuando el mercado social comienza a parecer más utópico, menos factible, incluso una contradicción de términos, tal vez sería más realista, y no menos, pensar en opciones radicales.

En todo el libro he señalado que el mercado capitalista es un espacio tanto *político* como *económico,* un terreno no sólo de libertad y opción, sino también de dominación y coerción. Ahora me interesa señalar que es necesario repensar la *democracia* no sólo como una categoría política, sino económica. No sólo me refiero a "democracia económica" como una mayor igualdad en la distribución. Concibo la democracia como un regulador económico, el *mecanismo impulsor* de la economía.

A este respecto, la asociación libre que hizo Marx de productores directos (que no incluye, ni siquiera en palabras de Marx, únicamente a los trabajadores manuales o a la gente que participa de manera directa en la producción material)[6] constituye un buen punto de partida. Es lógico que el lugar más propicio para iniciar la búsqueda de un nuevo mecanismo económico sea la base misma de la economía, en la organización del trabajo. Pero la cuestión no se reduce a la organización interna de las empresas, e incluso la reapropiación de los medios de producción por parte de los productores, si bien es una condición necesaria, no bastaría mientras la posesión siga dependiendo del mercado y sujeta a los antiguos imperativos. Tener libertad para la asociación libre implica no sólo una organización democrática, sino la emancipación de coerciones "económicas" de este tipo.

[6] Un buen punto de partida para entender el concepto marxiano de clase productora es su noción de "trabajador colectivo", que en las sociedades capitalistas incluye a una amplia variedad de trabajadores, tanto trabajadores manuales como de cuello blanco, ubicados en diversos puntos del proceso de creación y realización del plusvalor del que se apropia el capital. (Para un análisis de esta cuestión véase Peter Meiksins, "Beyond the boundary question", *New Left Review* 157, pp. 101-120.) Ésta es la clase cuya autoemancipación constituiría al socialismo; pero, desde luego, con la abolición de la explotación capitalista, la naturaleza de los "productores" ya no estaría definida por su contribución a la producción del capital.

Establecer una organización democrática de productores directos, en oposición a la actual estructura jerárquica de la empresa capitalista, es la parte sencilla en algunos aspectos. Hasta cierto punto, incluso las empresas capitalistas pueden dar cabida a organizaciones alternativas, como el "concepto de equipo". Por cierto, el concepto de equipo no tiene nada particularmente democrático en su modo real de operación en las empresas capitalistas; pero incluso en los "equipos" formados de manera más democrática, estas empresas se regirían no por objetivos determinados por aquellos que trabajan en ellas, sino por imperativos externos, ni siquiera por las necesidades y deseos de la mayoría de los ciudadanos, sino por los intereses de los empleadores y las coerciones impuestas por el propio mercado capitalista: los imperativos de la competencia, la productividad y la obtención máxima de utilidades. Desde luego, los trabajadores seguirían siendo vulnerables al despido y cierre de plantas, la disciplina fundamental del mercado. Como quiera que sea, estos nuevos modos de organización se conciben no como nuevas formas de democracia, haciendo que la organización sea más responsable ante sus trabajadores o la comunidad en general, sino por el contrario, como un medio para hacer que los trabajadores sean más sensibles a las necesidades económicas de la organización. Estas organizaciones no satisfacen los criterios más básicos de la democracia, porque la "gente" –no los trabajadores ni el conjunto de ciudadanos como un todo– no es soberana en modo alguno, ni tampoco es el propósito principal de la organización mejorar la calidad de vida de sus miembros o perseguir metas que ellos mismos se han fijado.

Ni siquiera la adquisición abierta de empresas por parte de los trabajadores impediría por sí sola la enajenación del poder al mercado. Cualquiera que haya oído algo acerca de los debates en torno de la compraventa de United Airlines en Estados Unidos entenderá el problema. El argumento más contundente que los trabajadores lograron formular en defensa de su oferta es que ellos no serían menos sensibles de lo que habían sido sus empleadores capitalistas a los imperativos del mercado, incluyendo, cabe suponer, las dis-

ciplinas de cierre y despido sin las que el mercado no puede funcionar como regulador.

Encontrar maneras nuevas y más democráticas de organizar el lugar de trabajo y las adquisiciones por parte de los trabajadores son objetivos admirables en sí mismos y constituyen la base potencial de algo más; pero, aun si todas las empresas fueran adquiridas de esta manera, persistiría el problema de liberarlas de los imperativos del mercado. Ciertos instrumentos e instituciones ahora asociados con "el mercado" sin duda serían útiles en una sociedad realmente democrática, pero la fuerza impulsora de la economía tendría que emanar no del mercado, sino del seno de la asociación activa de productores. Y si la fuerza motivadora se encontrara en la empresa democrática, en los intereses y objetivos de los propios trabajadores activos, se tendrían que encontrar modalidades para sujetar esos intereses y objetivos al manejo de la economía como un todo y al bienestar de la comunidad mayor; y eso significa, en primera instancia, idear las modalidades de interacción empresarial.

No pretendo conocer las respuestas, pero, como siempre, primero deben aclararse las preguntas. Y, en ese sentido, apenas hemos comenzado, a juzgar por el estado de los debates actuales. Por el momento, simplemente quisiera subrayar un aspecto: lo que estamos buscando no son sólo nuevas formas de propiedad, sino también un nuevo mecanismo impulsor, una nueva racionalidad, una nueva lógica económica; y si, como creo que sucede, el sitio más propicio para comenzar es la organización democrática de la producción, cosa que presupone la reapropiación de los medios de producción por parte de los productores, entonces también hay que subrayar que los beneficios de remplazar la racionalidad del mercado como mecanismo impulsor serían no sólo para los trabajadores sino para todos aquellos que sufren las consecuencias de los imperativos del mercado, desde sus efectos en los términos y condiciones del trabajo y el tiempo libre –de hecho, la organización misma el tiempo– hasta sus repercusiones más importantes en la calidad de la vida social, cultural, el medio ambiente y los bienes "extraeconómicos" en general.

Mientras tanto, la lógica actual del mercado está teniendo efectos inmediatos para los que la izquierda, tal como está constituida en la actualidad, no está preparada política ni teóricamente. Las propias medidas que se supone que inyectarán nuevo vigor al capitalismo occidental, la integración europea y el libre comercio de

América del Norte, parecen estar creando condiciones para nuevas confrontaciones de clase entre el capital y el trabajo. Por ejemplo, mientras que el TLC, cuyo objetivo transparente es bajar las condiciones de trabajo en Estados Unidos para que coincidan con las de sus vecinos mexicanos, se ha instituido contra la resistencia del trabajo organizado, la integración europea está teniendo por efecto la debilitación de los mecanismos, como los déficit y la devaluación, que en el pasado habían permitido que las economías nacionales europeas otorgaran aumentos salariales y amortiguaran el desempleo.

Los efectos ya se han manifestado en un aumento del malestar entre los trabajadores y en la politización creciente de los sindicatos –de modo más significativo, y sintomático, en Alemania. Al mismo tiempo, uno de los milagros asiáticos, Corea, por primera vez está viviendo una política de clases "moderna", mientras que Rusia y las llamadas "nuevas democracias" se han vuelto terreno fértil para los conflictos de clase conforme se afianzan las disciplinas del mercado. ¿Dónde están los recursos políticos e intelectuales para enfrentar estos fenómenos, cuando los partidos de izquierda han abandonado el terreno de la política de clases mientras que la nueva postizquierda está inactiva en busca de una "identidad"? Por ejemplo, ¿qué llenaría el vacío político que dejó la defección de los partidos de clase trabajadora, conforme la restructuración del capitalismo aumenta la tirantez a lo largo de las fallas de clase y crea nuevas formas de trabajo inseguro y vulnerable? ¿Más extremismo de derecha quizá?

Nadie puede negar que el "nuevo orden mundial" plantea tareas totalmente nuevas para la izquierda, como para todos. Pero la caída del comunismo no es el único momento que define nuestros tiempos, ni la única transformación que marcó un hito y requiere una seria "reconsideración". Por lo pronto, también le ha estado ocurriendo algo al capitalismo. Hasta ahora, las principales soluciones propuestas han sido, de varias maneras, contradictorias y contraproducentes. El mercado "flexible" aumenta la flexibilidad y la competencia socavando sus propios fundamentos al restar consumidores al mercado, mientras que el mercado "social", sometiéndose a los imperativos capitalistas, establece límites estrictos en su propia capacidad para humanizar el capitalismo. Lo que estamos obligados a aprender de nuestra actual condición económica y política es que un capitalismo humano, "social", auténticamente democrático y equitativo es una utopía más ilusoria que el socialismo.

ÍNDICE ANALÍTICO

absolutismo, 66-67, 235, 267
actividades económicas, 195-199; *véase también* "económico", lo
acumulación, 26, 27, 31, 50, 174, 315
agricultura, 173, 214
aldeas, 173, 185; *véase también* ciudades
Alemania, 205-206, 339
Althusser, Louis, 11-12, 14, 60-62, 86, 88, 117, 120, 122; sobre la distinción entre la formación social y el modo de producción, 63-71
Anderson, Perry, 63-65, 88, 92-93, 94, 100, 108, 213n
aprendizaje, 226
apropiación, 27, 36, 37, 38, 127, 193, 195, 291, 292; capitalista, 52, 54; del excedente, 40-44, 46, 49; en las sociedades precapitalistas, 218; feudal, 46, 193-194; y el estado, 40
Aristóteles, 247, 252, 256-259, 317
artesanos, 188, 189-190, 226-227, 236, 258
Atenas, 188, 200, 233, 244-245, 248, 254; el trabajador libre en, 213-216, 218-223; el trabajo en, 189, 211-232, 235; la ciudadanía en, 211-212, 215-216, 218, 219-223, 226, 227-228, 236, 317; la democracia en, 236-237, 247, 251, 252, 254, 265-266, 274, 316; la esclavitud en, 211-217, 221-222

Balibar, Étienne, 63, 64, 68
base económica, 9, 17, 18, 27, 28, 31-34, 80; y el modelo estructura/superestructura, 59-61, 64, 67, 70, 71-79, 86-89; *véase también* superestructura
"bienes", 197
bienes "extraeconómicos", 306; y capitalismo, 307-310, 314, 319, 323-328
bienes políticos, devaluación de los, 314-319; *véase también* "político", lo
Böckh, August, 230
burgueses, 191, 193, 194, 202
burguesía, 136, 173, 175, 187, 188, 191, 192, 200-201
Brenner, Robert, 34, 49, 130, 135-137, 138-142, 155n, 165

calvinismo, 180, 194
cambio histórico, 130, 132, 134-135, 148-149, 163
campesinos, 34-35, 56, 128, 131, 175, 176, 188, 189, 292, 326-327; griegos, 214, 216, 217, 219-223, 244-245; hogares de, 320-323; medievales, 54, 245; y la dominación "extraeconómica", 315-316; *véase también* ciudadano campesino; feudalismo
capacitación, 331-332
capital, 158, 199; como relación social de producción, 31; *véase también* capitalismo
capital, El, 27, 41, 42, 69, 116, 146, 161, 174, 176
capitalismo, 27, 31, 45, 105-107, 127, 128; contradicciones del, 151, 158-164; crisis actual del, 329-330, 338-339; crítica del, 5, 7-8, 16-17, 277; definición económica del, 199-200; disolución conceptual del, 277, 302; el terreno público y el privado en el, 295-297; especificidad del, 7, 9, 15, 17, 45n, 138-142, 144-149, 160-164, 174-177; poder totalizador del, 6, 286; se asume que siempre ha existido, 134-135, 138, 174, 177, 181; su capacidad de disfrazar la explotación y la clase, 326; transición al, 10, 130-134, 136-139, 159, 161, 176, 179, 194; universalización del, 140, 197; y democracia, 235, 236-237, 242-248, 261, 314; y el control de la producción, 50-53; y el control de la vida humana, 53; y el modo de producción, 54-67, 73; y el progreso técnico, 171-179; y el racismo, 300-301, 308-312; y el trabajo, 182-185; y flexibilidad, 330-335; y la ciudadanía, 242-243, 246, 260-261; y la democracia formal, 235, 287-289, 293-294; y la esclavitud, 311-312; y la ética protestante del trabajo, 180-182, 191, 192, 194, 233; y la igualdad formal, 301; y la lucha de clases, 54-58, 82-83; y la opresión de género, 309, 310-313; y la privatización del poder político, 48-54; y la separación de lo "político" y lo "económico", 25-27, 35-39, 56-57, 242, 318, 324-325; y la sociedad civil, 277, 278-281, 284-287; y la transferencia del plusvalor, 128; y los bienes "extraeconómicos", 307-310, 319-320, 323-328; y los mercados, 335-336
Carta Magna, 204, 248, 270
cartismo, 85
"categorías ontológicas", 88
Caudwell, Christopher, 74, 79
causalidad, 12, 77, 203; social, 12, 202-204
China, 45, 201-202
ciudadanía, 19, 187, 190, 219-223, 225-227, 237, 238, 240-241, 314; limitada en el capitalismo, 242, 246, 260-261; visión pasiva de la, 254-255; y la democracia antigua, 235, 239, 247, 255, 316, 317; y la democracia moderna, 274-275
ciudadano campesino, 211, 219-223, 227-231, 238, 239, 244, 316-317; *véase también* campesinos
ciudades, 139, 178, 180, 202; antiguas y medievales, comparadas, 185-191; y el surgimiento del capitalismo, 191-195
ciudades de la Antigüedad, 185-191; *véase también polis*
clase, 17, 18, 26, 34, 62, 63, 77, 79-87, 122-123, 127, 195-196, 221, 304, 326, 327; como "proceso estructurado", 93-94, 115; como proceso y relación, 90, 94-98, 110-118; conciencia de, 80, 81, 92, 93, 97, 116-117, 119, 120, 123, 124; definición estructural de, 90, 92-99; e identidad, 302-303, 325-326; el estado y la, 40, 43, 57; formaciones de, 95-96, 103, 106, 108, 110, 113-117; teorías de la, 90, 110-112, 120; y la desigualdad sexual y racial, 300; y las relaciones de producción, 111-117; *véase también* lucha de clases
clase trabajadora, 11, 14, 26, 56, 62, 79-86, 99-110, 121, 122; papel activo de la, en su propia formación, 85, 109; reformismo de la, 125; y la Revolución industrial, 102, 106-108
clases subordinadas, 84, 121
Cléistenes, 238, 244, 254
coerción, 37, 38, 39, 51-52, 296-297
Cohen, G.A., 92-94, 130, 143, 144, 155
comerciantes, 193, 194, 250
comercio, 138-139, 140, 173, 177-178, 182, 191, 192, 193-194, 335
Comninel, George, 67n, 71n
comunidad aldeana, 34-35, 244, 315, 316-317, 318
comunidad cívica, 220-222, 246-247
comunismo, caída del, 5, 13, 339
"concepto de equipo", 337
conciencia, 60, 71, 80, 114, 119, 120, 121, 123, 124; social, 114
conflicto de clases agrario, 34-35; *véase también* feudalismo
conocimiento, 15, 88, 94; totalizador, 5, 6
constitucionalismo, 268
consumo, 185-191, 193
contingencia, 60, 62, 70, 305
Corea, 339
Cromwell, Oliver, 268-269
cultura, 6, 15, 60, 79-84, 95; popular, 79-85, 86, 100, 101, 119-122, 124; y economía, 74-76

democracia, 17, 19-20, 188, 190-191, 226, 299; ataque de Platón contra la, 226, 257-258; ateniense, 213-214,

216-217, 221, 226, 232, 235-236, 238, 239, 248, 250, 252-253, 254, 258-259, 265-266, 274, 316-317; como regulador económico, 335-338; concepto moderno de la, 238-242, 263-264, 269-270; de los trabajadores, 337, 338; de masas, 249, 263-265; definición aristotélica de la, 256-259; formal, 248, 281, 287-293; redifinición de la, en Estados Unidos, 248-253, 260-263; representativa, 250-253, 256, 262-263; y capitalismo, 234-235, 236-237, 242-248, 260-262, 314; y la moderna ciudadanía, 275; y separación del estado y la sociedad, 288-293; y trabajo, 234-237
democracia liberal, 266-267; y el capitalismo, 270-276, 315
demos, 187, 190, 201, 228, 238, 239, 247, 255, 258, 259, 261, 262
derecho, 76, 87
derechos humanos, *véase* libertades civiles
desempleo, 329, 330, 331, 339
desigualdad, 300-301; racial, 300-301, 306, 308-312, 328
desigualdad sexual, *véase* opresión de género
determinaciones estructurales, 12, 93, 96
determinaciones "objetivas", 101, 104-110, 120
determinismo, 12, 13-14, 60, 61, 79, 135; tecnológico, 9, 11, 62, 81, 129, 130, 131, 132, 134, 139, 140, 141, 165
Deutscher, Isaac, 306
discurso, 5, 15, 63
división del trabajo, 38, 40, 172, 175, 177, 227
dominación masculina, 322, 323
dualidad sujeto/objeto, 79, 96, 99-101, 103-105, 108

ecología, 167, 306, 308
economía política, 4, 8-9, 25, 26-29, 145, 163, 176; crítica de la, 7, 8, 9, 26-29, 71n, 135, 162, 163, 176-177, 206
economicismo, 26, 56-57, 62-63
"económico", lo, 16, 53, 59, 273, 280; dimensión jurídica y política de, 37; naturaleza social de, 72; Weber sobre, 195-199, 203; y la cultura, 74-79; y la separación de lo "político", 17, 19, 25, 26-27, 35-39, 56, 242, 250, 275, 318, 324
elecciones, 252-253
eleutheria, 239, 257, 258, 274
empirismo, 12, 61, 102, 104, 105, 142
Engels, F., 4, 59
esclavitud, 4, 41, 47, 52n, 152, 156, 211, 214-215, 217, 218, 227-228, 229-230, 231, 257-258, 322; antigua y moderna, 310-312; ateniense, 189, 211-217, 222
Esparta, 217, 228, 232, 235, 266
estado, 26, 27, 39-44, 46, 54, 56-57, 66-67, 220, 222, 260, 266, 267, 318; coerción por parte del, 296-297; definición del, 39; y la apropiación del excedente, 40-43, 49; y la propiedad privada, 37, 292; y la sociedad civil, 278-282, 288-295; y las clases, 40, 43, 53, 55, 57; y las relaciones de producción, 35; y los campesinos, 244
estado benefactor, 332
Estados Unidos, 218, 236, 337, 339; democracia restringida en, 248-253, 256, 261; y la concepción pasiva de la ciudadanía, 254
estilos de vida, 298, 299, 303
estratificación, teoría de la, 90, 111
estructura, 16, 61, 70, 92-94, 96, 97, 110-118, 120
estructuralismo, 60-63, 66, 70, 80, 81; y la clase, 92-99, 110-118
ética protestante del trabajo, 180-182, 191, 192, 194, 201, 233
Europa medieval, 34, 185, 187, 190-191, 194
Europa occidental, 179, 180, 181, 182; la "sociedad civil" en, 289-293
Europa oriental, 243-244

"experiencia", 63, 71, 95, 105, 108, 113-115, 120
explotación, 34, 38, 40, 49, 50, 80, 105-107, 134, 235, 326

factores "extraeconómicos", 204, 285, 321-322; *véase también* bienes "extraeconómicos"
familia, 320-323
feminismo, 284
Ferguson, Adam, 264
feudalismo, 17, 34-35, 69, 154, 172, 174, 175, 181, 235, 236, 238, 239, 245, 267, 323; la apropiación y el, 315-316; los mercados y el comercio en el, 139-140; y el surgimiento del capitalismo, 192-195; y la organización de la producción, 47, 48; y la propiedad privada, 45-48; y la separación del estado y la sociedad, 289-293; y la transición al capitalismo, 10, 130, 131-134, 136-139, 159, 161, 176, 179
filosofía, 222-227
Finley, M.I., 213n, 258
flexibilidad, 330-334
Florencia, 190, 193
formación social, 60, 81, 84; y modos de producción, 63-71, 115
fragmentación "posmoderna", 5-6, 277, 298-299
Francia, 17, 154, 173, 194, 229, 318
fuerza de trabajo, *véase* trabajo
fuerzas productivas, 8, 129, 130, 134, 146; desarrollo de las, 150-158; revolución de las, 158, 164; y la contradicción con las relaciones de producción, 152-164; *véase también* producción, relaciones de
Fustel de Coulanges, Numa Denis, 230-231

gobernantes y productores, 218-227, 237
Godelier, Maurice, 44n
Gramsci, Antonio, 15, 277, 281
Gray, John, 145
Grecia antigua, 187-191, 230, 260, 278, 312; alegatos antidemocráticos en la, 256-259; esclavitud en la, 212-218; filosofía en la, 222-227; gobernantes y productores en la, 220-223; trabajo en la, 211-232; *véase también* Atenas
gremios, 190
Grote, George, 231-232
Grundrisse, 41, 42, 69, 75, 82, 116, 161, 165, 174, 175, 176

Hall, Stuart, 119-120, 122
Hamilton, Alexander, 250-252, 256, 260
Harrington, James, 241
Hegel, G.W.F., 12, 64, 231, 277, 279, 280
hegemonía, 123-124
Heller, Agnes, 294n
historia, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 19, 84, 85, 177, 205-207; concepción unilineal de la, 142-146, 148-149; el fin de la, 5, 7, 273; en oposición a estructura, 60, 62-63, 70, 93-94, 86; teoría general de la, 160-163, 165; teorías marxistas de la, 129-149; y posibilidad, 168
Hobsbawm, Eric, 226-227
hogar, 320-323
Holanda, 184
humanismo, 11-12, 60, 62, 72

idealismo, 78, 79
"identidad, política de", 6, 277, 297-305
identidad social, 324, 325, 328, 336
ideología, 60, 63, 74, 122
igualdad, 37, 234, 242; de palabra, 250; formal, 242, 301; *véase también isegoria*
ilotas, 217, 235
Ilustración, 171, 205, 206
individuo, soberano, 243-244, 246-247, 255
Inglaterra, 17, 97, 139, 140, 154, 176, 229, 232, 245, 293, 335; democracia en, 239-243; la "sociedad civil" en, 280; y la conformación de la clase trabajadora en, 99-103

intelectuales, 5-6, 14, 122
intervención humana, 12, 60, 71, 118
irracionalismo, 201, 205, 206
isegoria, 251, 252, 256, 274
Italia, 194

leyes universales, 11, 130, 140
liberalismo, 207, 231, 241, 246, 264-271, 288, 297, 302; orígenes del, 267-268; y democracia, 268-269, 275-276; y el mercado, 273; *véase también* democracia liberal
libertad, 36, 37, 205, 234, 257, 271, 274, 275; de expresión, 296; *véase también* trabajo libre
libertades civiles, 251, 267, 287, 288, 296-298
Locke, John, 183-184, 233, 241, 243
lucha de clases, 15, 27, 30, 34-35, 81, 83, 94, 98, 118-119, 122, 127, 129, 166, 304, 338; localización de la, 54-58; y el feudalismo, 131-132; *véase también* clase
luchas, por rentas, 44; por salarios, 54

Making of the English Working Class, The, 80, 96, 99-110, 113
Mandel, Ernest, 44n
Mann, Michael, 202
maoísmo, 14
Marx, Karl, 10, 12, 31, 32, 36, 54, 60, 70, 71, 75, 79, 81, 82, 129, 141n, 154, 192, 204, 206, 242, 277, 280; actitud hacia el progreso, 206; materialismo de, 32, 78; sobre el cambio histórico, 135, 149, 162; sobre la clase, 93; sobre la especificidad del capitalismo, 146-147, 149, 174-177; sobre la producción capitalista, 50; sobre la separación entre el productor y los medios de producción, 164-165; sobre las conexiones entre las relaciones de producción y la reforma política, 67-68; sobre las contradicciones entre fuerzas y relaciones de producción, 152, 158-164; sobre las "formas de sociedad", 68-69; sobre las formas precapitalistas, 41-44, 51, 136-137, 163, 175, 176; y el modelo estructura/superestructura, 59; y el ser social, 114; y la teoría general de la historia, 161-163

marxismo, de "elección racional", 13, 90, 130-133; índole crítica del, 6-7; occidental, 11, 14, 122-125; "político", 29-35; unión de la teoría y la práctica en el, 25; versiones acríticas del, 8; y el modelo estructura/superestructura, 29-35, 59-61; y la especificidad del capitalismo moderno, 179; y la visión unilineal de la historia, 142-146; y las libertades civiles, 288; y las teorías de clase, 90-92, 110-111, 120; y las teorías del cambio histórico, 129-149; y los factores no económicos, 204, 283, 285-286
materialismo, 32-33, 78, 79; histórico, 6-7, 9, 10, 11, 17, 25, 70, 72, 78, 127, 141, 142, 177
mercado, 5, 18, 138, 139, 177-179, 182, 184-185, 195-196, 272-273, 293, 295-296, 334-339; libre, 273; social, 308
mercancías, intercambio de, 37, 184
Mill, J.S., 147, 232, 265-266
Mitford, William, 229, 230. 231
"modo de producción asiático", 42-44, 45
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, 228
"muchedumbre ociosa", 228, 232-233
mujeres, 313, 319-323; *véase también* opresión de género

nación, 246-247
naturaleza, 33
"nuevos movimientos sociales", 13, 305

oligarquía, 222, 252, 257
opresión de género, 300-301, 306, 309, 310-313, 322-323, 328
organización política, y las relaciones de producción, 34-35
Palmer, Bryan, 119n
parentesco, 39, 201, 202
parlamento, 239-240

patricios, 189, 190
paz, 306, 308
Pericles, 252, 258, 259
Pirenne, Henri, 177-178
Platón, 222-227, 250, 257, 258, 317
plebs, *véase* plebeyos
plebeyos, 82, 83, 190, 259
pluralismo, 281, 283, 286, 287, 297-305; y causalidad social, 202-205; y la política de identidad, 297-303
plustrabajo, *véase* trabajo excedente
plusvalor, 31, 127-129, 147
poder, 34, 38, 39
poder político, 38; enajenación del, 253; privatización del, 45-54
Polanyi, Karl, 35, 179, 197, 198
polis, 188, 200, 219-220, 244, 247, 256-258; *véase también* Atenas
política, 240-242, 254, 324-325, 336
"político", lo, 16, 53, 203; y la separación de lo "económico", 17, 19, 25-27, 35-39, 56, 242, 260, 275, 318, 324-325
posfordismo, 6, 277, 304
posmarxismo, 5, 14, 62, 76, 91, 120, 298, 323
posmodernismo, 5-7, 14, 205, 206, 277, 298, 303
Poulantzas, Nicos, 64-68, 80
privilegio, 273
proceso, 74, 79, 84, 93-98, 110-118, 134, 206, 305
producción, 27; control de la, 26, 37-39, 50-53; en la ciudad medieval, 185-191, 193; excedente, 40; organización democrática de la, 338; y el intercambio del mercado, 184; y la lucha de clases, 54-57, 127-129; y la vida comunal, 318-319; y las relaciones sociales, 28-29, 31; *véase también* fuerzas productivas
producción, modos de, 8, 10, 30, 34, 82, 94, 107, 117, 175, 182, 204, 206; Marx sobre los, 175, 204; simultaneidad de la economía y la cultura en los, 74-76; y factores sociales, 30-34; y la formación social, 60, 63-71; y las costumbres de las clases subordinadas, 77; *véase también* capitalismo; feudalismo; fuerzas productivas; "modo de producción asiático"
producción, relaciones de, 34, 69, 84, 107-108, 129-130; y contradicción con las fuerzas productivas, 151-154; y la clase, 92-95, 98, 111-118; y la organización política, 34; y las formas políticas, 68; *véase también* fuerzas productivas
productores, 185-191; y gobernantes, 218-227, 236
productores directos, 27, 40-43, 49, 136, 137, 175; asociación de, 337, 338; en Atenas, 236; y el feudalismo, 47, 128; y su alejamiento de los medios de producción, 164-165
progreso, 9-10, 141, 145, 171-174, 205-207, 268
progreso tecnológico, 141, 146, 205; y el surgimiento del capitalismo, 171-179; *véase también* determinismo, tecnológico
propiedad, 18, 36, 40, 43, 241, 243; relaciones de, 129, 130, 136, 182, 195, 236; y democracia, 249, 251-253; y trabajo, 183-185
propiedad privada, 36, 37, 183, 271, 278, 279, 295; feudal, 45-48; romana, 291
Protágoras, 223-227
"pueblo", el, 255-263; *véase también demos*

racionalidad económica, 180, 182, 191, 194, 198, 201
racismo, 308, 310-312
reduccionismo, 60, 71
Reforma, 180
reformismo, 125-126
regulador económico, 336-339
relación, 72, 90, 95-97, 107, 110-118
relaciones agrarias, 139, 177, 195; *véase también* feudalismo
relaciones sociales, 28, 31, 33, 90, 95-97, 195, 282
rentistas, 186, 189
republicanismo, 241, 268

Revolución Gloriosa (1688), 238, 239, 248, 269
Revolución industrial, 100-110
revoluciones, 56
Roemer, John, 130-134, 138-140, 143
Roma, antigua, 47, 52n, 181, 185-186, 200, 259, 262, 278, 312; ciudadanía campesina en la, 220-222; ciudadanía en la, 254; contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción en la, 152-156; esclavitud en la, 211-218; propiedad privada en la, 291
Runciman, W.G., 202
Rusia, 339

señores, 34-35, 290, 292, 321, 323
señorío, 239, 242, 267, 271, 291, 292
ser social, 114
"servicios", 197
siervos, 131-133, 217
Smith, Adam, 138, 172, 173
Smith, sir Thomas, 240, 243, 251
sobredeterminación, 17
socialdemocracia, 284, 314
socialismo, 16-17, 62, 119, 121, 283, 299; definición marxiana del, 165; universalidad del, 169; y capitalismo, 160, 163, 166-167, 332; y democracia, 277, 314, 328; y el nuevo pluralismo, 304-305; y la concepción marxista de la historia, 143; y la historia, 169; y las fuerzas de producción, 165-167; y los bienes "extraeconómicos", 327
sociedad, 28, 64, 278-279; "formas de", 68-69
sociedad civil, 273, 274, 275, 277; desarrollo histórico de la, 277-281; el estado y la, 279-283, 289-293; el terreno público y el privado en la, 295-296; nuevo culto de la, 281-287; pluralismo y, 281, 283, 286, 287, 297-305; problemas conceptuales de la, 284-285; y capitalismo, 278-281, 284-287; y la libertad, 296; y políticas de identidad, 277, 297; *véase también* ciudadanía
"sociedad comercial", 9, 172, 182
sociedades precapitalistas, 41-44, 51, 136-137, 163, 175, 176, 188, 315-319; apropiación en las, 219; bienes "extraeconómicos" en las, 218-219; campesinos en las, 243-245; fuerzas y relaciones de producción en las, 156-157; hogares campesinos en las, 320-323; obstáculos al capitalismo en las, 200-202
stalinismo, 11, 59, 76, 119
Stedman Jones, Gareth, 85-86
subjetivismo, 94, 96, 100, 101, 104, 105, 109, 110, 118, 120, 298
superestructura, 10, 16, 17, 27, 29, 32-33, 80; y el modelo estructura/superestructura, 59-61, 64, 71-79, 86-89; *véase también* base económica
sustitucionismo, 122
Szücs, Jenö, 289-293

teleología, 16, 17, 19, 159, 163, 171, 176, 206
teoría, 12, 16, 25, 61, 63, 70, 88, 93, 118-122, 123
Thatcher, Margaret, 269
Thompson, E.P., 18, 59, 62, 63, 64, 232; crítica de Althusser, 63-71; sobre el derecho, 64, 87; sobre el modelo estructura/superestructura, 71-79, 86-89; sobre la lucha de clases, 81-83; sobre la modificación de la continuidad en la historia de la clase trabajadora, 80, 101, 109; sobre la relación entre las costumbres de clase y el modo de producción, 77; sobre la simultaneidad de la economía y la cultura, 74-76; sobre las clases como proceso y relación, 93-98, 110-118; y el impacto de la Revolución industrial sobre la clase trabajadora, 102-103, 106-108; y el populismo, 119-122; y el subjetivismo, 99-104, 120; y la definición estructural de clase, 92-99, 110-118; y la "experiencia", 114; y la teoría de clase, 91, 111-113, 123-124; y las determinaciones "objetivas", 104-110, 120

terratenientes, 186, 189, 219, 221; *véase también* señores
tierra, 42, 45, 245
trabajo, 41, 104, 105, 146, 182, 187, 191, 192, 234, 331-332; conjunción con la empresa capitalista, 183-185, 233; en la Grecia antigua, 189, 190, 211-212, 231, 234; libertad de, 36; mercado de, 195-196; productividad del, 162, 234; y democracia, 234-237; y la ética del trabajo, 182-183, 191, 233; y la organización económica, 335-338; *véase también* ética protestante del trabajo; fuerza de trabajo
trabajo excedente, 36, 38, 48, 54, 127-129, 146
trabajo libre, 212, 236; ateniense, 213-216, 218-233; eclipse del, 227-232

unilinealidad, 142-146, 148-149

virtud, 225-226
voluntarismo, 12, 14, 94, 96, 110, 118

Weber, Max, 17, 19, 31, 179; actitud ambivalente hacia el progreso, 205-206; comparado con Marx, 171, 180, 204; sobre el surgimiento del capitalismo, 191-195; sobre la causalidad social, 202-205; sobre la clase, 195-196; sobre la diferencia entre la ciudad medieval y la ciudad de la Antigüedad, 185-191; sobre la ética protestante del trabajo, 180-181, 191, 233; sobre los obstáculos en los inicios del desarrollo del capitalismo, 200-202; y la concepción limitada de la actividad económica, 195-199; y la democracia liberal, 270-276; y la universalización del capitalismo, 198
Williams, Raymond, 73, 124
Wolf, Eric, 317, 321
Wright, Erik Olin, 150n

12129
Sig. Top. 141.82 W00
Fecha de Alta 21/11/07